

Untersuchungen zum gelebten Raum in der mittelhochdeutschen Dichtung

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich

vorgelegt von
ERWIN KOBEL
von
Krauchthal (Bern)

Leitbuch

Angenommen
auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Max Wehrli

1950

Buchdruckerei Fritz Frei, Horgen-Zürich

Peridromen; volledig, leest & aanteekening.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Untersuchungen zum gelebten Raum in der mittelhochdeutschen Dichtung

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich

vorgelegt von
ERWIN KOBEL
von
Krauchthal (Bern)

Angenommen
auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Max Wehrli

1950

Buchdruckerei Fritz Frei, Horgen-Zürich

Die vollständige Arbeit erscheint als Nr. 4 der von
Rudolf Hotzenköcherle und Emil Staiger heraus-
gegebenen Reihe «Zürcher Beiträge zur deutschen
Sprach- und Stilgeschichte» im Atlantis Verlag Zürich.



Meinen lieben Eltern

EINLEITUNG

Es kommt auf die Frage nach dem
Raum in uns hinaus.

(Rudolf Hildebrand:
Gedanken über Gott, die Welt
und das Ich. Jena 1910.)

1. Zeit und Raum.

Die geisteswissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat sich mehr und mehr um eine Auslegung des menschlichen Daseins als Zeit bemüht, womit nicht etwa die mathematische Zeit (wie bei Kant) gemeint ist, sondern die gelebte Zeit (*le temps vécu*)¹, die Zeitlichkeit also, die auch nicht zusammengestückt ist aus Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart (denn sie «ist» überhaupt kein Seiendes), sondern die sich zeitigt.

Es muss auffallen, dass diese Interpretation des In-der-Welt-Seins in ganz besonderem Ausmasse die *Zeit* als Grundstruktur betont, während der *Raum* oft nur beiläufig erwähnt wird. So ist geradezu von der höheren Würde der Zeit die Rede, und der Raum wird nur als Vermittler, die ursprüngliche, reine Anschauung zu versinnlichen, angesprochen.²

Wir vermuten, dass es vor allem die seit dem Ausgang des Mittelalters gewordene Sprache ist, welche der Zeit zu dieser Vorzugsstellung verholfen hat. Nur weil die Menschen dieser Sprache, vor allem die Dichter, ihr Sein als Zeit erlebten, weil die Zeit in die Sprache angelegt war, konnte sie dann durch das wissenschaftliche Bewusstsein auch als solche rational erfasst und ausgelegt werden, wobei natürlich die gelebte Zeit eine tiefgehende Strukturveränderung erleiden muss.

Die Einsicht, dass als Einbildungskraft des Dichters die Zeit gilt und dass damit das tiefste Wesen des menschlichen Geistes genannt ist, eröffnet sich bei der Interpretation sprachlicher Kunstwerke der neuhochdeutschen Epoche.³

¹ E. Minkowski: *Le problème du temps vécu* (Recherches philosophiques, V, 1935—1936), Paris (Boivin).

² E. Staiger: *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*, Zürich 1939, S. 69.

³ E. Staiger: a. a. O. S. 69.

Vielleicht ist aber so der Begriff «Zeit» schon überanstrengt. Ist es gerechtfertigt, die Zeit sozusagen als alleiniges Constituens des In-der-Welt-Seins zu betrachten? Ist es nicht so, dass der Raum wesentlich die Welt mitkonstituiert?⁴

Die Räumlichkeit scheint eine entsprechende Grundbestimmtheit des Daseins auszumachen wie die Zeitlichkeit. Heidegger betont, dass der Nachweis, die Räumlichkeit sei existential nur durch die Zeitlichkeit möglich, nicht darauf abzielen könne, den Raum aus der Zeit zu deduzieren, bzw. in pure Zeit aufzulösen.⁵

Binswanger stellt neben seine Untersuchungen über die Zeit solche über den Raum, er spricht also das Dasein in der Nebenordnung als zeitlich und auch als räumlich an.⁶

Die Abhängigkeit des Daseins vom Raum offenbart sich ja vor allem darin, dass die Selbstausslegung des Daseins und der Bedeutungsbestand der Sprache weitgehend von «räumlichen Vorstellungen» durchherrscht ist.⁷ Und dies gilt insbesondere für die früheren Epochen einer Sprache, was schon der Umstand beweist, dass es immer räumliche Begriffe sind, die für die Zeit eintreten, niemals umgekehrt. Die schon festen Prägungen der Raumerfahrung werden herübergenommen zu Zeitangaben.⁸

Selbst in der mittelhochdeutschen Sprache noch erscheint das Räumliche viel eigenständiger, ist es noch wenig ins Zeitliche abgeleitet. So sagt Walther von der Vogelweide (und wie fremd mutet es uns an!):

ich hân eteswenne friunt erkorn

sô sinewel an sîner staete

(W. 79, 29)⁹

oder:

sît ich dem getriuwen friunde bin

einloetic unde wol gevieret.

(W. 79, 37)

Wir übersetzen hier «sinewel» (= rund, kugelförmig) mit «unbeständig», «einloetic» (= lotrecht) und «gevieret» (= vier-

⁴ Vgl. *Ludwig Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942, S. 33.

⁵ Vgl. *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Unveränderte 5. Aufl. Halle a. d. S. 1941, § 70, S. 367, auch § 22—24, S. 101.

⁶ Vgl. *L. Binswanger: a. a. O.* namentlich S. 35. Vgl. auch die Schrift *Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst*, Heidelberg 1949, S. 48 ff.

⁷ *M. Heidegger: a. a. O.* § 70, S. 369.

⁸ *Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen*, 2. Teil: *Das mythische Denken*, Berlin 1925.

⁹ Die Abkürzungen sind im Literaturverzeichnis erklärt, s. S. 153.

eckig, in der Art eines Quaders) mit «beständig». Unsere Ausdrücke sind Zeitbegriffe, sie sind aus dem Ablauf eines Geschehens gewonnen (denn wer ausser dem Etymologen denkt bei «beständig» an «festen Stand», also an die Ursprünglichkeit eines räumlichen Bildes? Wir denken spontan an ein «früher» und «später». Die mittelhochdeutschen Ausdrücke aber stehen ganz im Räumlichen, sie ragen hier nicht im geringsten ins Zeitliche.

Ein anderes Beispiel: Walther berichtet vom Winter:

sîn gewalt ist sô breit und sô wît. (W. 39, 8)

Macht, Gewalt erscheinen als etwas Körperhaftes. Wir müssen übersetzen: seine Macht erstreckt sich über weite Gebiete. Wir betonen das zeitliche Element viel stärker, indem wir das Hilfsverb «sein», das Seiendes auslegt, durch ein Vollverb ersetzen, welches Dasein zeitigt.

Wir sind genügend vorbereitet, folgenden Ausspruch zu vernennen:

Mehtiger got, dû bist sô lanc und bist sô breit!
(W. 10, 1)

Der Mensch hat es hier mit konkreter räumlicher Gestalt zu tun, er steht vor Gott, wogegen wir eher Göttliches erleben. In dieser Haltung ist auch ein Satz wie

sô stê uber ûch der gotes segên (Rol. 272)

möglich, oder

swaz ich freuden hête, diu lît von iu erslagen (N. 2332)

Wir finden das alles zu konkret, zu räumlich:

Artûs bôt im êre
unt dancte im des sêre,
daz sîn hôhiu werdekeit
waer sô lanc und ouch sô breit,
daz er den prîs für alle man
von rehten schulden solte hân (Parz. 698, 25)

Nu begunde ouch strûchen der tac,
daz sîn schîn vil nâch gelac (Parz. 638, 1)

ouch was sîn tugent vil breit (Armer Heinrich 40)

O heligú tieffiu aller diemuetekeit!
O miltú breitiu aller gaben!
O erlichú hoehiu aller minne, Jesu criste!
(Mechthild 235)

Das Räumliche drängt sich uns in ungewohnter Weise auf und

macht uns so auf eine besonders geartete, von uns verschiedene Struktur des Menschen aufmerksam.¹⁰

Wir können uns natürlich jenes «einloetic» in dem Gedicht von Walther auch mit dem heute noch gang und gäben räumlichen Ausdruck «senkrecht» verständlich machen. Aber kommt uns dieses «senkrecht» nicht etwas altertümelnd vor? Dann stört es uns offenbar ein wenig, dass diesem Begriff das Zeitliche fehlt. Auf alle Fälle: das Beispiel spricht nicht gegen uns. Es zeigt, dass uns die Möglichkeit des Räumlichen erhalten bleibt und uns zur Verfügung stehen kann. Umgekehrt aber waren dem Menschen des Mittelalters jene erst später geschaffenen Möglichkeiten der gelebten Zeit noch nicht erschlossen. Das wird schon bei einem flüchtigen Blick auf das mittelhochdeutsche *Zeitempfinden* ersichtlich.

Da fällt einmal auf, dass ein Geschehen nicht in allmählichem Werden, eine Handlung nicht in kontinuierlichem Vollbringen wiedergegeben wird, sondern sprunghaft in verschiedenen Stationen gesehen ist.

So künden die vielen Minnelieder in ihren Naturschilderungen nicht vom Werden des Frühlings oder vom Vergehen des Sommers. In perfektischer Aktionsart wird dieser oder jener *Zustand* vor Augen gestellt:

nu ist vil gar zergangen
der winder kalt

(Neidhart 29, 27)

diu zît hât sich verwandelôt

(Rugge MF 107, 13)¹¹

Diu welt was gelf, rôt unde blâ,
grüen in dem walde und anderswâ:
kleine vogelesungen dâ.
nû schrîet aber diu nebelkrâ.
pfligt si iht ander varwe? jâ:
sist worden bleich und übergrâ.

(W. 75, 25)

In den «Haimonskindern» ist der Fortschritt der Handlung so sprunghaft, dass es weniger ein Vollbringen, als vielmehr ein Vollbrachthaben mit einem Ergebnis ist.¹²

¹⁰ Die ersten diesbezüglichen Hinweise empfang ich am Germanistischen Seminar der Universität Zürich durch Herrn Prof Dr. R. Hotzenköcherle.

¹¹ Weitere Beispiele bei Adèle Stoecklin: Die Schilderung der Natur im deutschen Minnesang und im älteren deutschen Volkslied. Diss. 1913 Basel. S. 18.

¹² Cl. Lugowski: Die Form der Individualität im Roman. Studien zur innern Struktur der frühen deutschen Prosacrzählung. Berlin 1932. S. 25.

Diese perfektische Aktionsart findet sich in allen Texten des Mittelalters. Mechthild von Magdeburg schreibt:

O we, crone der heligen cristanheit,
wie sere bist du geselwet (= befleckt, beschmutzt)!
Diu edelsteine sint dir entvallen,
wan du krenkest und schendest
den heligen cristanen gelouben.
Das golt das ist verfolet
in dem pfuole der unküschheit,
wan du bist verarmet
und hast der waren minne nit.
Diu küscheit ist verbrant
in dem girigen füre des frasses,
diu demut ist versunken
in dem sumpfe dines vleisches,
diu warheit ist ze nihte worden
in der lugine dirre welte.

(M. 198)

Im «Rolandslied» verläuft die Handlung nicht in durchgängiger Bewegung, sondern ereignet sich als Nebeneinander selbstständiger Einzelszenen. Die Personen werden nicht eingeführt durch allmähliches Hineinschreiten in die Handlung, sie sind von vornherein da.¹³

Die «Mittelfränkische Reimbibel» besteht aus weitgehend selbstständigen Einzelepisoden, die ohne Rücksichtnahme auf Vorangehendes und Folgendes völlig unvermittelt nebeneinander stehen.

Auf diese für das Mittelalter charakteristische Erscheinung trifft man auch durchwegs in der altfranzösischen Literatur. Im «Alexiuslied» ist das Geschehen gleichsam in einzelne Bilder parzelliert: «Jede Strophe gibt ein vollständiges, in sich abgeschlossenes Bild; der Eindruck des einheitlichen fortschreitenden, die Glieder im Zuge nach vorwärts verbindenden Vorgangs ist weit schwächer als der des Nebeneinanders sehr ähnlicher, gegeneinander abgegrenzter Bilder.»¹⁴

Das sprunghaft Unvermittelte, wie es uns in den mhd. Texten entgegentritt, befremdet uns nhd. Sprechende, weil wir besonders die zeitliche Folge erleben, Künftiges aus Gegenwärtigem organisch hervorgehen lassen.

Wenn es in einer Predigt Bertholds v. Regensburg heisst:

¹³ J. Schwietering: Deutsche Dichtung des Mittelalters (Handbuch der Literaturwissensch.), S. 104. Potsdam 1932—1940.

¹⁴ E. Auerbach: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern 1946. S. 115.

unde dô wart er siech; dô leite man in under eine
stegen unz er gestarp,

so ist die zeitliche Folge nicht eigentlich gewahrt, denn es fehlt das für unser Gefühl unbedingt notwendige Glied: Da legte man ihn unter eine Treppe, *wo er liegen blieb*, bis er starb.¹⁵ Nicht auf eine genaue zeitliche Folge der Handlung kommt es hier an, sondern offenbar auf ihre jeweilige Räumlichkeit. Während wir bedacht sind, z. B. mit Hilfe des Plusquamperfektes im Nebensatz ein Früheres in ein Späteres *einzu beziehen*, so dass wir im Spannungsbogen einer hypotaktischen Periode die Zeit leben, indem ein jeder Punkt in der stetigen Reihe des Werdens auf einen früheren (oder auch kommenden) *hinweist*, werden in mhd. Sprache Ereignisse, die sich zu verschiedenen Zeiten abspielten, nicht derart aufeinander bezogen, dass das eine als vergangen, und nunmehr unselbständig, im andern aufgehoben bleibt, sondern sozusagen als gleichwertig neben anderes *Verwirklichtes hingestellt*:¹⁶

und man in sît lebendic sach,
den ir hant sluoc unde stach. (W. 15, 40)

ich vant die stüele leider laere stân,
dâ wîsheit adel und alter
vil gewaltic sâzen ê. (W. 102, 17)

Zukünftige Handlungen werden von vergangenen nicht temporal unterschieden, sondern *modal* mit dem Hilfsverb «sol», so dass sich nicht ein Werden darstellt, vielmehr etwas, dessen Verwirklichung möglich ist:

Und daz hôheste dinc, daz diu werlt ie gewan, und iemer
mê gewinnen sol¹⁷, daz hulfe in allez niht.

(Berthold v. Regensburg¹⁸)

Diese sprunghafte Zeitlichkeit, in der etwas plötzlich da ist oder weg ist, kennt keine *Spannung* in die Zukunft. Die mhd. Literatur weist daher auch keine Dramen in heutigem Sinne auf, deren Grundstruktur wir in der Spannung sehen.¹⁹

¹⁵ H. Maeder: Versuch über den Zusammenhang von Sprachgeschichte und Geistesgeschichte. Zürcher Beiträge zur deutschen Sprach- und Stilgeschichte, hg. v. R. Hotzenköcherle u. E. Staiger. Zürich 1945. S. 55.

¹⁶ Vgl. dazu: H. Maeder: Ibid. S. 69 ff. W. Wilmanns: Deutsche Grammatik. III. Abt. 1. Hälfte. Kap.: Gebrauch der Tempora S. 180 ff.

¹⁷ Hervorgehoben von mir, ebenso in allen folgenden Zitaten.

¹⁸ H. Maeder: Ibid. S. 86 ff.

¹⁹ Vgl. E. Staiger: Grundbegriffe der Poetik. Zürich 1946. S. 155 ff.

Im «Rolandslied» wird Gottes Eingreifen nicht geahnt und allmählich erkannt, sondern von vornherein geschaut und gewusst.²⁰ Träume sind nicht unklare Ahnungen von Zukünftigem, dessen Werden aus Dunkel-Undurchschaubarem uns spannt, sondern stellen das kommende Ereignis bereits als gegebene Tatsache hin: es wird nur noch die leibhafte Bewährung, Darstellung des vorerst nur schattenhaft gegebenen, bleibenden Ergebnisses erwartet.²¹

Dieser Zeitlichkeit entsprechen denn auch die auffallenden formelhaften Wiederholungen, z. B. von Botenaufträgen: es geht nicht darum, ein Geschehen aus einem andern zu *entwickeln*, sondern die verschiedenen Stadien eines zu Verwirklichenden vorzuführen.

Nicht nur vermissen wir die Spannung, sondern auch die *Erinnerung*, in die man ganz aufgehen kann, in die man sich verliert, hinuntersinkt «wie Tautropfen» (Novalis: Hymnen an die Nacht I) — man beachte, wie sich in der Erinnerung das gestalthafte Selbst auflöst und ins schwimmend Atmosphärische des wesenlos Gewordenen eingeht.

Der Mensch des Mittelalters erinnert sich nicht des Gewesenen, er *gedenkt* des vormals Verwirklichten, d. h. er stellt es als Bild vor sich und betrachtet es von seinem *Standpunkt* her:

liut unde lant, dar inn ich	von kinde bin erzogen,
die sint mir worden frömde	reht als ez sî gelogen.
die mîne gespilen wâren,	die sint traeye unt alt.

(W. 124, 7)

Wie sehr bei solchem Gedenken-an der eigene Standpunkt, die gegenwärtige räumliche Situation hineinspielt, möge man aus folgendem Wechsel Dietmars ersehen:

Uf der linden obene	dâ sanc ein kleinez vogellîn.
vor dem walde wart ez lût:	dô huop sich aber daz
	herze mîn
an eine stat da'z ê dâ was.	ich sach die rôsebluomen
	stân:
die manent mich der gedanke vil	die ich hin zeiner
	frouwen hân.
«Ez dunket mich wol tûsent jâr	daz ich an liebes arme
	lac.
sunder âne mîne schulde	fremdet er mich mangan tac.
sît ich bluomen niht ensach	noch hôrte kleiner vogele
	sanc,

²⁰ J. Schwietering: a. a. O. S. 105.

²¹ Cl. Lugowski: a. a. O. S. 41 ff.

sît was mir mîn fröide kurz und ouch der jâmer alze-
lanc.» (MF 34, 3)

Es besteht kein kontinuierlicher Zusammenhang zwischen dem Einst und dem Jetzt, so dass wir wieder in die Vorzeit *eingehen* könnten. Sprunghaft wie im Traum wechselt die Szene. Es wird keine Entwicklung wahrgenommen, sondern nur Veränderung, *Verändertheit*, wie wir genau sagen müssten. Nicht deutet und erläutert uns Erinnerung jedes Ding und sagt: So ist's gekommen; das Heute *hebt* sich vom Damals *ab* und ist nur in seiner Verschiedenheit von Belang, nicht als ein ständig Fliessendes wie es Hofmannsthal erlebt:

Dies ist ein Ding, das keiner voll aussinnt,
Und viel zu grauenvoll, als dass man klagte:
Dass alles gleitet und vorüberinnt.

(Über Vergänglichkeit)

So sagt denn auch Walther:

Owê war sint verschwunden alliu mîniu jâr!

Nicht «vergangen», wohlverstanden, sondern «*verschwunden*», geschweige denn, dass er ein stetes Zerrinnen fühlte.

ich gedenke an manegen wünneclichen tac,
die mir sint *enpfallen* als in daz mer ein *slac*. (W. 124, 15)

Es dürfte aus all dem, so sehr es auch unsern Beispielen an Vollständigkeit fehlt, klar geworden sein, dass wir es nicht mit der existentiellen Zeit zu tun haben, wie wir sie in neuerer Dichtung erleben. Nicht Werden und Vergehen, nicht Spannung und Erinnerung sind hier wesentlich, sondern das *Räumliche*.²²

Höchst bezeichnend für diese Auffassung von Raum und Zeit ist folgende Stelle aus dem Nibelungenlied:

Swie vil man gote gediente oder iemen dâ gesanc,
des dûhte Prünhilde diu wîle gar ze lanc:
wand' ir was vil trûebe der lîp und ouch der muot.

(N. 844)

Mit dem Aufweis der zeitlichen Struktur (Langeweile) glaubt der Dichter, noch nicht das Tiefste jener Daseinsform gesagt zu haben, sondern deckt mit der Kausalkonjunktion «wand» den eigentlichen Grund (nicht: Ur-sache) auf: die dumpf lastende, matte Leiblichkeit.

²² Daraus erklärt sich auch die Entwicklungslosigkeit der epischen Gestalten, man denke z. B. an die Menschen des Nibelungenliedes. Vgl. dazu: *Käte Hamburger*: Beobachtungen über den urepischen Stil. Trivium VI, 2, S. 105.

Wir sind also weit davon entfernt, dass Räumliches ins Zeitliche abgeleitet wird, mitnichten, die Zeit wird eher vom Raum aufgenommen.

In der Tat zeigen uns viele Stellen, dass die Zeit als etwas Räumliches aufgefasst ist:

Sus vertreip der jungelinc gemeit
diu jâr sîner kintheit,
daz er versuochte fremdiu lant. (Herzog Ernst 79)

swaz diu sunne überschînet, daz ist in der zît.
(Eckhart, Pf. 88)

Zît unde stat sint *stücke* unde got ist ein.
(Eckhart, Pf. 222)

Zeit und Ewigkeit werden so unterschieden:

daz hat ein ende, diz ist ane alles ende. (Seuse, S. 250)

Die Zeit hat Dingcharakter:

Zît gibet zwei *dinc*: alter unde abenemen.
(Eckhart, Pf. 88)

Die Menschen altern nicht, sie wechseln vom Zustand der Jugend in jenen des Alters. Die Begriffe der Entwicklung, des Sich-Entfaltens, des Reifens, Erblühens und Verwelkens, hauptsächlich von der lyrischen Naturinnigkeit erschlossen zur Wiedergabe der Mählichkeit von Werden und Vergehen, fehlen. Veränderung wird nicht als ein Geschehen der Innerlichkeit erlebt, sondern als Wandlung (= Wanderung), als Weg:

Je baz unt baz
steic der herre ze tugente
von kintheit ce jugente,
von der jugent in daz alter (Rol. 24)

Es dürfte somit gesichert sein: während wir Heutige unser Sein vorwiegend als Zeit leben, erfährt der Mensch des Mittelalters das Dasein vorwiegend als Raum.²³

Bei unsern Ausführungen darüber konnte es sich nur um ei-

²³ Es ist bezeichnend, dass wir als grösste künstlerische Leistung der Neuzeit die Musik ansprechen können, also die Kunst, in welcher Zeiterleben am reinsten zum Ausdruck kommt, während als die entsprechend gültigste Leistung des Mittelalters die Architektur zu gelten hat, die Räumliches darstellt.

Vgl. dazu O. Spengler: Untergang des Abendlandes, wo von der Architektur als der eigentlichen Frühkunst jeder Kultur die Rede ist: «Der Raum, in all den verschiedenen Arten, in denen er sich für das einzelne Selbst verwirklicht, ... muss Zeichen und Ausdruck des Lebens selbst sein, das ursprünglichste und mächtigste seiner Symbole.» (S. 241, Bd. I der Ausgabe München 1921.)

nen groben Vorgriff handeln, welcher der Wichtigkeit des Problems bei weitem nicht gerecht zu werden vermag.

Es sei deshalb besonders auf die subtile Studie von *H. Maeder* hingewiesen, die den Unterschied von Nhd. und Mhd. hinsichtlich der Raum-Zeit-Erfahrung zum Gegenstand hat.²⁴ Von Raum- und Zeitwelt spricht auch *Rudolf Kassner* in seinen geschichtsphilosophischen Schriften.²⁵ *H. E. Holthusen* geht bei literaturwissenschaftlicher Interpretation auf das Raum-Zeit-Problem ein.²⁶ Sprachphilosophisches zu dieser Frage findet sich vor allem bei *Ernst Cassirer*.²⁷

Es ist nicht unser Ziel, dem Unterschied von Raumerleben und Zeiterleben weiter nachzugehen. Wir möchten, ausgehend von der Überzeugung, es habe mit unserer Unterscheidung ihre Richtigkeit, das Räumliche als Grundstruktur in mhd. Dichtung aufzeigen, wobei sich der Begriff des Räumlichen immer mehr ausweisen wird. Wir werden also das Gemüt des mittelhochdeutschen Dichters nicht in erster Linie als Zeit verstehen wollen, nicht in Zerstreuung und Besonnenheit, in Oberfläche und Tiefsinn das Zeitliche erkennen, sondern — ohne Rücksicht auf das Verhältnis der beiden «Anschauungsformen» im Komplex der «Raumzeitlichkeit»²⁸ — den Raum als Einbildungskraft aufsuchen.

Die Zeitlichkeit — denn selbstverständlich hat auch dieses Dasein einen bestimmten Zeitigungsmodus — glauben wir legitimerweise übergehen zu dürfen, eben weil die Selbstausslegung (wir haben es an den negativen Befunden gesehen) sie nicht als konstituierendes Moment behandelt. Nur soviel sei noch gesagt, dass die Zeitlichkeit hier eine wesenhaft verfallene sein muss, die sich in das «Gegenwärtigen» verliert und nun aus dem, was sie als ständig anwesend antrifft, den räumlichen Beziehungen nämlich, die Leitfäden des Auslegbaren entnimmt.²⁹

²⁴ a. a. O.

²⁵ z. B. *Transfiguration*, Erlenbach-Zürich 1946.

²⁶ *Der späte Rilke*, Zürich 1949.

²⁷ *Philosophie der symbolischen Formen*, I. Teil: *Die Sprache*. Berlin 1925.

²⁸ Das *systematische* Verhältnis der beiden kantischen Anschauungsformen ist entscheidend bei *M. Heidegger*, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, untersucht.

Ein zweites Problem ist die *geschichtliche* Folge von vorwiegend räumlichem zu vorwiegend zeitlichem Stil.

Die beiden Probleme sind wohl zum erstenmal bei *O. Spengler*, *Untergang des Abendlandes*, Wien 1919—1923, behandelt (Heidegger scheint hier weitgehend Spengler verpflichtet zu sein).

²⁹ Vgl. *Heidegger*, *Sein und Zeit*, § 70, S. 369.

2. Die Räumlichkeit.

Mittlerweile ist es nun aber höchste Zeit geworden, den Begriff des Raumes, der Räumlichkeit zu erhellen und ihn vor schweren Missverständnissen zu bewahren.

Wir müssen uns in erster Linie unabhängig machen von dem Raumbegriff der Physik und der Mathematik, von Kants erkenntniskritischer Lehre vom Raum als der subjektiven Bedingung der Sinnlichkeit und seiner Unterscheidung zwischen der empirischen Realität und transzendentalen Idealität des Raumes. Der leere, dreidimensionale, homogene Raum, an den wir vielleicht zuerst denken, stellt nur eine besondere Form des Räumlichen dar (und zwar eine späte, vergegenständlichte und verwissenschaftlichte). Wir müssen einsehen lernen, dass der Raum weder «im Subjekt», noch die Welt «im Raum» zu finden ist. Mitnichten: Das Dasein selber ist räumlich.³⁰

Während der mathematische Raum unendlich, körperlos, stumm, farblos ist und sich dadurch charakterisiert, dass er keine ausgezeichneten Punkte aufweist und dass die Dimensionen vertauschbar sind, ist jener Raum, mit dem wir uns abgeben wollen, endlich, körperlich, klingend, farbig und von einem wirklichen Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links bestimmt.³¹

Dieser Raum darf auch nicht als bloss «orientierter» missverstanden werden, als Raum, dessen Sinnrichtungen und Bedeutsamkeiten vitaler und zweckhafter Art sind. Es handelt sich hier um ein ungleich reicheres und volleres Beziehungssystem, nämlich existenzieller Art: «der Daseinsfülle oder -leere des Ich steht hier die Fülle oder Leere seiner Welt gegenüber und umgekehrt».³²

Wir haben es mit dem gestimmten (Binswanger) oder gelebten (Dürckheim) Raum zu tun. Der Raum besitzt nicht eine schlechthin gegebene, ein für allemal feststehende Struktur, sondern er gewinnt diese Struktur erst kraft des allgemeinen Sinnzusammenhanges, innerhalb dessen sich sein Aufbau vollzieht.³³ Der gelebte Raum kann etwas «Verschlossenes», etwas

³⁰ L. Binswanger: Das Raumproblem in der Psychopathologie. Zeitschr. f. d. gesamte Neurologie u. Psychiatrie. 145. Band. Berlin 1933. S. 600.

³¹ L. Klages: Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck. 5. Auflage v. Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Leipzig 1936.

³² L. Binswanger: Das Raumproblem, a. a. O. S. 622.

³³ E. Cassirer: Mythischer, ästhetischer, theoretischer Raum. Bericht über den 4. Kongress für Ästhetik in Hamburg 1930. Stuttgart 1931. S. 28 ff.

«Verhaltenes», «Widerspenstiges» und «Abweisendes», ein anderer dagegen etwas «Offenes», «Freies» haben. Oder ein Raum kann etwas geheimnisvoll «Drohendes» und «Gefährhaltiges» haben, während ein anderer im Gegenteil sich ohne Hinterhalt gibt und Geborgenheit verspricht. Endlich kann der Raum etwas «Beengendes», «Belastendes», «Bedrückendes» haben, ein anderer dagegen ist weit und frei. Der eine Raum lässt einen gleichsam «herein», der andere «widersetzt» sich, der eine «gibt» sich, lockt geradezu, sich in ihm aufzuheben und zu verlieren, der andere wirft einen auf sich selber zurück, isoliert.³⁴

Woher kommt es, dass uns die Räume so verschieden anmuten? Es wäre falsch, sich in objektivistischer Wendung auf die Beschaffenheit jener unabhängig vom Menschen seienden Welt da draussen zu berufen. Die Artungsqualitäten eines Gegebenen gründen in der Artungsbeschaffenheit des Menschen. Die verschiedenen Räumlichkeiten sind verschiedene Weisen des Daseins.³⁵

Der eine empfindet grosse Räume als angenehm, weil er einerseits mehr Raum in sich hat, mehr «Raumkraft», andererseits ihm eben diese Räume die Isolierung gewähren, die er — bei allem Einigungsdrang — dennoch sucht. Der andere empfindet solche Räume als unbehaglich (er friert in ihnen), weil ihm die Kraft zum grossen Raum fehlt und er überall das der Einigung Zugängliche sucht, alles «recht warm beieinander» haben will.³⁶

Dieser Raum ist also nie nur etwas, das «umgibt» und in dessen Mitte ein von ihm wesensmässig getrenntes Subjekt steht und nun — radikal von ihm «abgesetzt» — ihn «erlebt», sondern er ist ebenso im lebendigen Subjekt, wie es in ihm.³⁷ Es handelt sich um ein anthropologisch-phänomenologisches Wesensverhältnis, das Binswanger an einem Goethe-Zitat wie folgt klarlegt:

In der «Natürlichen Tochter» (II, 2) heisst es:

O Gott, wie schränkt sich Welt und Himmel ein,
Wenn unser Herz in seinen Schranken banget.

«Keineswegs schwebt Goethe bei dieser wie-wenn-Beziehung ein

³⁴ *Dürckheim*: Untersuchungen zum gelebten Raum. Neue psych. Studien, hg. v. F. Krueger, Bd. 6, H. 4, München 1932, S. 442, 443.

³⁵ Vgl. dazu *Gaston Bachelard*:

L'eau et les rêves, Essai sur l'imagination de la matière, Paris (Corti) 1942. — *L'air et les songes*, Essai sur l'imagination du mouvement, Paris (Corti) 1943. — *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris 1948.

³⁶ Vgl. *Dürckheim*, a. a. O., S. 451.

³⁷ *Ibid.* S. 390 ff.

kausales Verhältnis vor, als ob etwa das Bangen des Herzens die «Ursache» davon wäre, dass Welt und Himmel sich einschränken ... vielmehr besteht eben gerade das, was wir Bangen des Herzens nennen, auch in einer Einschränkung von Welt und Himmel und besteht umgekehrt die Einschränkung von Welt und Himmel im Bangen unseres Herzens.»³⁸

Wenn wir bis anhin Raumbeispiele von Zimmern und Landschaften angeführt haben, wobei wir allerdings die Einheit von Ich und Welt betonten, so zeigt das, wie schwer wir von der Vorstellung des Daseins *im* Raum loskommen, wie sehr es uns Mühe bereitet, das Dasein *als* Raum zu fassen.

Immerhin muss uns die Redensart vom «Zumutesein», von den «Anmutungsqualitäten» des Raumes schon darauf aufmerksam gemacht haben, dass wir für den gestimmten Raum eine Urheimat aufzusuchen haben, den «muot», oder wie wir sagen, das Gemüt. So findet sich der Begriff der Schwere noch in seiner Heimat, wenn die mhd. Sprache sagt: «er was swaeren muotes», nämlich als das Gewicht, das auf ein Wesen drückt (von welchem Begriff der physikalische Begriff eine anthropologisch sehr verdünnte wissenschaftliche Abstraktion darstellt).

Dieser «muot» kann verschieden «lokalisiert» werden. So sitzt das Ich beim wachen, tätigen Menschen in der Gegend der Nasenwurzel zwischen den Augen, während es beim Tanz in den Rumpf hinabsinkt, wie schon Balzac bemerkt hat. Der Leib wird nun einheitlich zentriert erlebt.³⁹

«Der Raum wird nicht nur in seiner gegebenen Mannigfaltigkeit «gesehen» und gegenständlich «erfasst» oder «vor-gestellt» oder «angeschaut», sondern ist in seiner jeweils leibhaftigen und bedeutungsvollen Ganzheit «gegenwärtig» in Gesamteinstellung, Haltung, Gerichtetheit und Zumutesein, man hat ihn in den Gliedern und im Gefühl, in Leib und Herz, und dies alles, wiewohl man ihn überdies auch «gegenständlich» hat oder haben kann und ihn in dieser seiner Gegenständlichkeit vergegenständlichen und festhalten kann.»⁴⁰

Das Raumerleben ist also das Erleben der Leiblichkeit (die *ja* nicht mit Körperlichkeit verwechselt werden darf). Wenn uns in einer Kirche «feierlich», in einem Laboratorium «sachlich» zumute ist usw., so will das besagen, dass wir in der jeweils besonderen Haltung etwa jetzt Kirche, jetzt Arbeitsraum, jetzt Wald, jetzt Strasse vollziehen. Drohendes erleben wir dadurch,

³⁸ L. Binswanger: Das Raumproblem, a. a. O., S. 623 ff.

³⁹ L. Binswanger: Das Raumproblem, a. a. O., S. 627.

⁴⁰ Dürckheim, a. a. O., S. 399.

dass wir uns unwillkürlich spannen, kraftvoll zusammenballen; gemütvoll Behagliches, indem wir uns lösen und weiten. Schreiende Helle verwirklichen wir dann, wenn wir plötzlich dichter, kompakter werden, uns schliessen, um jedes Eindringen zu verhindern; dumpfe Enge aber dann, wenn es auf uns lastet und uns beklemmt; Höhe, wenn wir leicht und licht sind und schweben; Schwüle, wenn wir zähflüssig niederzutropfen meinen. In solchen Weisen der Leiblichkeit vollziehen wir Dasein als gelebte Räumlichkeit.

Diese sinnhaft-beseelte Leiblichkeit von bestimmter Gestalt wird erst in der rein intellektuellen Seinsweise zu sinnentleerter Körperlichkeit einer nur messbaren Form. Es spaltet sich hier der konkrete Raum zu einem leeren Medium, einem Nichts, in dem Platz ist, einer unerfüllten Leere einerseits und einer in ihr enthaltenen Körperwirklichkeit andererseits.⁴¹

Von aller Ausdruckhaftigkeit wird bei diesem ruhigen, sachlichen Verweilen-bei-etwas abgesehen; diese kann dann einem nicht mehr «aufgehen». Es wird vom Räumlichen nichts anderes gemeint als Form, Grösse, Lage, Materie. Das die sinnhaft-beseelte Leiblichkeit bewahrende Wort wird erst zum Zeichen, dann zum gefühlsentleerten Begriff, reiner Hinweis auf das in seiner Tatsächlichkeit zu Bewältigende. Der Mensch lebt so den Raum gar nicht mehr eigentlich, sondern er ist auf das Haben einer restlos objektivierbaren Erkenntnis gerichtet.

Zu solcher Seinsweise kommt es erst nach dem Mittelalter: Der Weltentwurf eines Descartes orientiert sich ganz an diesem vergegenständlichten Räumlichungsmodus, der durch Ausgedehntheit (*extensio*), Teilbarkeit, Zusammensetzung und Bewegung gekennzeichnet ist.

Das ursprüngliche Raumerleben muss also vorgängig immer mehr abgebaut worden sein. Diese Wandlung soll in unsern Untersuchungen zur Darstellung gelangen.

3. Frühere Räumlichungsweisen.

Es ist nötig, den Ort unserer Untersuchungen noch näher zu bestimmen und die uns interessierenden Räumlichungsmöglichkeiten nicht nur gegen spätere, verwissenschaftlichte Arten abzugrenzen, sondern auch gegen frühe: gegen magische und mythische.

Wenn Schwert und Schild des Ritters Eigennamen tragen (Roland spricht zu seinem Schwert: *E! Durendal, cume es bele,*

⁴¹ *Dürckheim*: a. a. O., S. 435.

e clere, e blanche 2316), vermeinen wir vielleicht in einer Welt zu sein, die noch nicht das Belebte vom Unbelebten urteils-mässig sondert (geschweige denn etwa das Innere vom Aus-sen), in einer magischen Welt also. Und erlebt nicht Parzival auf wundersame Art, von drei (!) in den Schnee gefallenen Blutstropfen bewirkt, die leibnahe Gegenwart der Geliebten? Das individuierte Dasein in dieser Welt ist also nicht an die Einmaligkeit von Ort und Stunde geheftet, sondern ist eine «virtuelle Allgegenwart» (Ziegler), welche jedes andere Hier-sein und Dortsein magisch erreichen kann, wie umgekehrt je-dem andern Hiersein und Dortsein erreichbar ist?

Doch wir gehen zu weit, indem wir dieser Welt des 12. und 13. Jahrhunderts magische Erfahrungen zugrunde legen. Wenn auch viele Motive im damals entstandenen Schrifttum aus der Magie und dem Mythos stammen mögen, nun haben sie den alten Sinn verloren und stehen in ganz andern Bezügen.

Das Erlebnis des Parzival ist eine *Schau* und nicht leibnahe Gegenwart der Geliebten, heisst es doch bei Wolfram:

Condwîr âmûrs, hie lît dîn schîn.
sît der snê dem bluote wîze bôt
und ez den snê sus machet rôr,
Condwîr âmûrs,
dem glîchet sich dîn bêâ curs.

(283, 4)

Die Blutstropfen sind kein beschwörender, ahmender Zauber; sie geben ein Bild, und der Perceval Chrétiens schaut Blancheflor solange dies Bild lebendig ist, wie aber die Sonne all-mählich die Blutstropfen aufzehrt, verblasst auch die Schau und schwindet die Geliebte.

Mitnichten finden wir uns somit in einer Welt, deren Räum-lichkeit keine lokalisierten Formen kennt, keine Formen, die von andern getrennt sind. Wir haben es nicht mit dem magi-schen Raum zu tun, wo jeder Gestalt von Haus aus eine «Multi-präsenz» (Lévy-Brühl) zuerkannt wird, wo niemand Beginn oder Ende der Kraftäusserungen einer Individuation ermitteln kann, ja, wo sich gar nicht von Gestalt und Individuation reden lässt, weil der homo magus in einem undulatorisch schwin-genden All lebt, welches von magischen Explosionen kreuz und quer durchschüttert wird.⁴²

Anderseits dürfen wir beim Erlebnis des Parzival auch nicht an liebendes Miteinandersein im modernen Sinne denken, wie es Goethe lebt:

⁴² Leopold Ziegler: Überlieferung, Leipzig 1936, S. 31.

Geliebtes leuchtet durchs Gedränge,
Auch noch so fern
Schimmert's hell und klar,
Immer nah und wahr.⁴³

Von solchem Überschwang, solcher «Über-Räumlichkeit», die im Widerspruch die jeweilige Örtlichkeit, die Räumlichkeit überschwingt, spüren wir nichts.

Dem Parzival ist die Geliebte nicht «in alle Gegenstände substantiiert»⁴⁴; an einem bestimmten Ort hat er die Vision, die ihm anderswo und unter andern Umständen nicht beschieden ist.

Während uns somit der magische Mensch, diesseits noch sämtlicher Gegensätze, in einer Welt erscheint, die ihn einem ungeschiedenen und gleichartigen Ganzen einverleibt, während der moderne Mensch das Auseinander der seither entzweiten Welt im Überschwang der Liebe wiederum zu einen vermag, findet sich der Mensch des Mittelalters der Räumlichkeit verhaftet, sein Dasein vorwiegend als räumliches erfahrend, weil er sich am Sein als ständiger Vorhandenheit orientiert. Sein Weg wird ihn jedoch in langem Ringen aus solchem Verfallensein herausführen.

Versuchen wir bei unserer Einkreisung des Gegenstandes noch einmal, den Räumlichungsweisen, die uns beschäftigen sollen, von einer letzten Seite auf den Leib zu rücken! Verschiedene mythologische Motive der höfischen und vorhöfischen Dichtung, es sei nur an die Brünhild-Sage im Nibelungenlied erinnert, könnten die Meinung nahelegen, wir hätten es mit dem mythischen Raum zu tun. Es steht denn auch der Mythos jener Zeit näher als das Magische, dessen Entmachtung ja gerade durch ihn eingeleitet wird, indem der Mythos das Rechts und Links, das Oben und Unten, die verschiedenen Gegenden des Himmels, Osten und Westen, Nord und Süd voneinander scheidet und nun dadurch den ständigen, willkürlichen Einbruch dämonisch übergreifender Räume verhindert.

Nicht war Sand noch See noch Salzwogen,
nicht Erde unten noch oben Himmel,
Gähnung grundlos, doch Gras nirgend.

Bis Burs Söhne den Boden hoben,
sie, die Mitgart, den mächtigen, schufen:

⁴³ Worte des Nereus, Faust II.

⁴⁴ Goethe an Frau von Stein, 10. April 1782.

von Süden schien Sonne aufs Saalgestein;
grüne Gräser im Grund wuchsen.⁴⁵

Die Orte und Stellen, die der Mythos gegeneinander absondert, meinen natürlich nicht Örtlichkeiten im Sinne unseres geometrisch-physikalischen Raumes. «Jeder Ort und jede Richtung ist vielmehr mit einer bestimmten mythischen Qualität behaftet und mit ihr gewissermassen geladen.»⁴⁶ Die Merkmale der Scheidungen sind Heiligkeit oder Unheiligkeit, Zugänglichkeit oder Unzugänglichkeit, Vertrautheit oder Fremdheit, Glückverheissung oder drohende Gefahr. So ist der Osten als Quelle des Lichtes zugleich der Quell und Ursprung des Lebens, der Westen ist die Stätte des Niederganges, des Grauens, des Totenreiches.

Wieviel aber ist von dieser mythisch geladenen Räumlichkeit geblieben, wenn die Nibelungen im Osten den Untergang finden, wenn Gunther von der im Westen hausenden Brünhild das Heil erwartet?

So wenig der Mensch des Hochmittelalters sein Dasein als magisches erfährt, bei dessen Räumlichkeit ein Büschel ausgeraufter Haare, eine Waffe so viel sein kann wie der ganze Mensch, so wenig erfährt er sein Dasein als mythisches, in dessen Räumlichkeit er sich dem kosmischen Geschehen anheimgestellt weiss und die heilige Geschichte des Himmelsgottes mitlebt und mitleidet, seinen Kampf, Sieg und Untergang, sein Geborenwerden, Sterbenmüssen und Wiedergeborenwerden.

Aus der umfassenden Räumlichkeit der kosmischen Analogien, der irdisch-himmlichen Entsprechungen herausgebrochen, erlebt nun der Mensch sich als vereinzelt und abgesondertes Wesen, in sich gegründet und für sich seiend. Er lebt nicht mehr in der Raumdung des Sonnenhelden, dessen Tageslauf ein mühsamer Sieg über widersätzliche Gewalten ist; er ist selber raumend. Wohl ist er befreit von der unverbrüchlichen, schicksalhaften Notwendigkeit mythischen Geschehens, jedoch unter andern Zwang geraten: unter den Zwang, raumend von andern bedrängt zu sein und andere zu bedrängen.

4. Zum methodischen Vorgehen.

Um einen möglichst fassbaren Ausgangspunkt zu schaffen, stellen wir jeweils unsern Untersuchungen einen Text voraus. Die

⁴⁵ Die Edda: Der Seherin Gesicht. Übertragen von F. Genzmer. Jena 1933.

⁴⁶ E. Cassirer: Mythischer, ästhetischer, theoretischer Raum. S. 29.

Texte sind so gewählt, dass sich in ihnen vor allem die *verschiedenen* Seinsweisen, wie sie sich in der Geschichte des Mittelalters herausgebildet haben, darstellen; sie stammen also aus der Heldenepik, dem Minnesang und der Mystik, denn nur so kann es gelingen, das Phänomen des Räumlichen angemessen in den Blick zu bekommen. Ihr *Gemeinsames* liegt darin, dass sie alle vom Menschen «als *Liebenden*» handeln, wobei wir gleich betonen müssen, dass wir hier diesen Begriff nicht auf einen einzigen, bestimmten Modus des Existierens festlegen, der sich etwa dem Dasein als Sorge gegenüberstellte,⁴⁷ sondern ihn offenlassen den verschiedenen Möglichkeiten geschichtlicher Verwirklichung. Im übrigen ist dies nur ein vordergründiges Tertium comparationis, untersuchen wir doch die Texte hinsichtlich ihrer gelebten Räumlichkeit.

Die drei Texte gehören drei verschiedenen Dichtungsgattungen an, der epischen, lyrischen und mystisch-religiösen. Da könnte die Meinung aufkommen, es gehe um eine Beschreibung dreier verschiedener, *dauernder* Möglichkeiten dichterischen Ausdruckes mit dem Ziel, zu allgemeinen Kategorien wie «epischer, lyrischer, religiöser Raum» zu gelangen. Das ist jedoch nicht unsere Absicht. Die poetischen Gattungsbegriffe haben einen derart weiten Umfang (wie unterschiedlich ist doch das Minnelied vom Lied eines Romantikers, und beides bezeichnen wir als Lyrik!), dass sie in ihrer überlieferten Bedeutung jegliche Geschichtlichkeit einfach unterschlagen. Wir möchten die Dichtungen nicht unter Gattungsnamen, die als systematische Formen einer zeitlosen, allgemeingültigen Poetik zu verstehen wären, zusammenfassen, sondern sie als historische Phänomene, allein in ihrem geschichtlichen Stellenwert betrachten. Zur Zeit der stabenden Dichtung ist das Werk eines Eckhart nicht möglich gewesen, in der Epoche der Minnesänger hat niemand im Stile des Gryphius gedichtet. Dagegen scheint es durchaus im Bereich der Möglichkeit zu liegen, dass zur Zeit der deutschen Mystik jemand Alliterationsverse hätte schreiben können, allerdings kaum als Ausdruck seiner eigentlichen Seinsweise, weshalb eben die wahren Dichter sich in anderer Art ausgesprochen haben. Die verschiedenen Texte, von denen wir ausgehen, stellen also eine je für den Stil ihrer historischen Stufe bezeichnende und neu entwickelte «Gattung» dar.

Es sei nicht verschwiegen, dass die Auswahl unserer Texte mit

⁴⁷ So bei L. Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins.

etwelchen Mängeln behaftet ist. Nur für das Gedicht von Walther von der Vogelweide hätten wir nichts einzuwenden. Für das Nibelungenlied hingegen ist es folgendes: Es gehört eigentlich seinem ganzen Wesen nach der frühhöfischen, vielleicht besser gesagt, der romanischen Epoche an, ist uns aber erst in späterer Aufzeichnung überliefert. Daher ist der Stil nicht durchwegs einheitlich, sondern dem Früheren ist Späteres, nicht mehr ganz Angemessenes überlagert, so dass wir zum Aussondern gezwungen sind.

Beim Text der Begine Mechthild von Magdeburg (zirka 1210–1283) ist zu tadeln, dass er, was schon lange höchst wünschenswert wäre, nicht in befriedigend zuverlässiger Ausgabe vorliegt. Trotz diesen Einwänden haben wir uns zu diesen Texten entschlossen, weil wir nur so die durchgehende Motivlinie des «Menschen als Liebenden» mit genügend breiter Basis fanden.

Noch ein Letztes: Der Umstand, dass die Zuverlässigkeit der Texte manchmal zu wünschen übrig lässt und dass sich unser Sprachgefühl im Mhd. bei weitem nicht mit derselben Sicherheit bewegt wie im Nhd., bringt es mit sich, dass wir uns rege nach Querstützen umsehen müssen.

Es wird also innerhalb einer Epoche mehr das Gemeinsame als das individuell Verschiedene betont. Andererseits heben wir zwischen den Epochen mehr das Trennende als das Ähnliche heraus, da wir nur so zu klarer Begriffsbildung gelangen können. Es geht uns nicht um eine Interpretation der einzelnen Sprachwerke, sondern um eine Vorarbeit dazu: um den Aufweis ihrer Grundstrukturen.⁴⁸

⁴⁸ Die vorliegende Arbeit möchte ein Beitrag zu einer «Critique constructive» im Sinne *Th. Spoerris* sein (vgl. *Éléments d'une critique constructive*), Trivium, Schweiz. Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft, Jahrg. VIII, H. 3, 1950).

Untersuchungen über das Räumliche in den Dichtungen gibt es wenige; ausser den schon angeführten sind noch zu nennen:

Johannes Klein: Das Raumerlebnis in der Lyrik Eichendorffs, in: *Zs. f. Ästhetik*, Bd. 29, 1935.

Adelheid Obradovic: Die Behandlung der Räumlichkeit im späteren Werk des James Joyce, Marburg 1934.

Dietrich Seckel: Hölderlins Raumgestaltung, in: *Dichtung und Volkstum*, Bd. 39, Stuttgart 1938.

Sol ich leben, ez wirt im leit.
ich vertribe in oder er mich.
(Herzog Ernst 1170)

I.

Die Räumlichkeit des bedrängten und drängenden Daseins.

Im Nibelungenlied wird uns eine Brautwerbung wie folgt geschildert:

Ez was ein küneginne gesezzen über sê:
ir gelîche enheine man wesse ninder mê.
diu was unmâzen scoene, vil michel was ir kraft.
si scôz mit snellen degenen umbe minne den scaft.
(326)

Den stein den warf si verre, dar nâch si wîten spranc.
swer ir minne gerte, der muose âne wanc
driu spil an gewinnen der frouwen wol geboren:
gebrast im an dem einen, er hete daz houbet sîn
verloren. (327)

Dô sprach der vogt von Rîne: «ich wil nider an den sê
hin ze Prûnhilde, swi ez mir ergê.
ich wil durch ir minne wâgen mînen lîp:
den wil ich verliesen, sine werde mîn wîp.»
(329)

Nach der Landung Gunthers und seines Gefolges auf Island:

Dô sprach der herre Sîvrit: «nu sult ir tougen spehen
under den juncfrouwen, und sult mir danne jehen
welhe ir nemen woldet, hetet irs gewalt.»
«daz tuon ich», so sprach Gunther, ein riter kûen'
unde balt. (391)

«Sô sihe ich ir eine in jenem venster stân,
in snêwîzer waete: diu ist sô wol getân,
die welent mîniu ougen durch ir scoenen lîp.
ob ich gewalt des hête, si müese werden mîn wîp.»
(392)

Dô sprach diu küneginne: «nu brinc mir mîn gewant.
 unt ist der starke Sifrit komen in diz lant
 durch willen mîner minne, ez gât im an den lîp.
 ich fürhte in niht sô sêre daz ich werde sîn wîp.»
 (416)

Die Erscheinung des Menschen:

Reht' in einer mâze den helden vil gemeit
 von snêblanker varwe ir ros unt ouch ir kleit
 wâren vil gelîche. ir schilde wol getân
 die lûhten von den handen den vil waetlîchen man.
 (399)

Ir sätel wol gesteinert, ir fürbüege smal
 (si riten hêrlîche für Prünhilde sal)
 dar an hiengen schellen von liehtem golde rôt.
 si kômen zuo dem lande als ez ir ellen gebôt.
 (400)

Mit in kômen dô Dancwart unt ouch Hagene,
 wir hoeren sagen maere, wie die degene
 von rabenswarzer varwe truogen rîchiu kleit.
 ir schilde wâren schoene, michel, guot unde breit.
 (402)

Der Kampf:

Dô gie si hin vil balde: zornec was ir muot.
 den stein huop vil hôhe diu edel maget guot.
 si swanc in krefteclîche vil verre von der hant:
 dô spranc si nâch dem wurfe, jâ erklanc ir allez ir
 gewant. (462)

Der stein der was gevallen wol zwelf klâfter dan:
 den wurf brach mit sprunge diu maget wol getân.
 dar gie der herre Sîfrit dâ der stein gelac:
 Gunther in dô wegete, der helt in werfenne pflac.
 (463)

Sîfrit der was küene, vil kreftec unde lanc.
 den stein den warf er verrer, dar zuo er wîter spranc.
 von sînen schoenen listen er hete kraft genuoc
 daz er mit dem sprunge den künic Gunther doch
 truoc. (464)

Der Sieg:

Zuo zir ingesinde ein teil si lûte sprach,
dô si z'ent des ringes den helt gesunden sach:
«vil balde kumt her nâher, ir mâge unt mîne man:
ir sult dem kunic Gunther alle wesen undertân.»
(466)

Dô leiten die vil küenen diu wâfen von der hant,
si buten sich ze füezen ûz Burgonden lant
Gunther dem rîchen, vil manic küener man.
si wântent daz er hête diu spil mit sîner kraft getân.
(467)

Er gruoetzes' minneclîche, jâ was er tugende rîch.
dô nam in bî der hende diu maget lobelîch:
si erloubte im daz er solde haben dâ gewalt.
des freute sich dô Hagene, der degen küene unde balt.
(468)

So von der Liebe reden zu hören, mutet uns wahrhaft seltsam an, uns, denen Liebe unbegreifliche Gnade ist, in der Ich Mich Dir schenken kann und Dich als Geschenk empfangen. Nichts dergleichen hier: Die Minne muss errungen, erobert werden, der stärkeren Gewalt wird sich die Frau beugen und untertan sein.

Und während wir als Liebende den ungegliederten, grenzenlosen, den *einen* Raum des Wir erleben¹, während sich Liebende, nach Rilkes Wort, unaufhörlich Raum und Weite und Freiheit erzeugen², «begegnen» sich hier die Menschen im Aufeinanderprallen ihrer kraftgeballten Eigenräume, um den Platz des andern einzunehmen, indem dieser weggedrückt oder gar vernichtet wird oder seine Stelle mit der Gebärde des Einräumens dem Mächtigeren überlässt.

Unser Beispiel steht nicht etwa allein da: Siegfried will Kriemhild, die «vil waetlichen meit», «ertwingen» (N. 58, 59):

swaz ich friwentlîche niht ab in erbit,
daz mac sus erwerben mit ellen dâ mîn hant, (N. 55)

obschon sein Vater, der die Macht der Burgunder für unüberwindbar hält, ihn warnt:

Mit gewalte niemen erwerben mac die meit. (N. 57)

¹ Vgl. L. Binswanger: Grundformen, S. 26.

² Brief an Frl. v. Schenk, 4. Nov. 1909.

Im Epos «Herzog Ernst» schickt Kaiser Otto an die Herzogin Adelheid nicht etwa das Eingeständnis seiner Liebe, sondern einen Werbungsbrief, der wie ein Befehl lautet:

vil edeliu herzoginne,
disen brief hât dir gesant
und schreip in mit sîn selbes hant
des rîches vogt und herre
und manet dich, frouwe, verre,
daz du durch dîn hôhe tugent
und durch dîn wirdeclîche jugent
merkest waz ez diute.
im habent al sîn liute
gesaget von dîner gûete.
nu solt du dîn gemûete
wenden an mîne minne.
ich mache dich kûniginne
ob allen roemischen rîchen.
sô kan sich dir gelîchen
in der werlde kein wîp.

(352 f.)

Worauf Adelheid antwortet,

sie wolde im wesen undertân
swes er an sie gerte.

(434)

Im «Orendel» fällt uns die Gestalt der «Brîde» auf: Sie weist keine (in unserm Wortverstand) weiblichen Züge auf, sie kämpft mit nicht geringerer Kraft gegen die Heiden als der Berserker Orendel selbst. Auf allen Kriegsfahrten spielt sie eine entscheidende militärische Rolle.³ In bezug auf diese Frau heisst es nun auch:

und der kûnig wil si zwingen
daz si in solle lieb gewinnen

(Or. 3454)

Es ist keineswegs so, dass diese Menschen daneben noch von einer Liebe wüssten, die sich nicht zwingen liesse, die reines Geschenk ist, dass also dieser König unrecht hätte und sein Handeln zum vornherein scheitern müsste. Noch wölbt sich kein Reich der Gnade über die Welt der Macht und Gewalt.

³ Die höfische Dichtung dagegen kennt diesen Frauentyp nicht mehr. Doch hat ihn noch Veldeke in der Person der Kamille dargestellt:

Kamille was vele gemeit:
vermetenlike sî reit.

sî hadde manlîken moet.

(Eneide B. 8791)

des in korten stonden
menich man den lif verlôs.

(8882)

Es liessen sich weitere derartige Stellen anführen. Damit haben wir uns versichert, dass die Darstellung des Nibelungenliedes kein ausgefallenes Beispiel ist, das höchstens als Reststand einer mythischen Welt verstanden werden könnte, sondern dass es sich um eine besonders ausgeprägte Gestaltung der Seinsweise des vorhöfischen Menschen handeln muss. Denn wenn schon die Minne unter dem Zeichen von Machtentwicklung und gewaltsamem Einräumen steht, wie erst recht dann der alltägliche Verkehr der Menschen.

Wie aber sieht die Räumlichungsstruktur, die solchem Dasein zugrunde liegt, aus?

1. Die Gegenständigkeit.

Die Auseinandergesetztheit.

Soviel ist klar geworden: Es geht hier nicht um Liebe, sondern um das Dasein als Kraft, um das Sich-durchsetzen, um das Herr-sein. Kraft hat aber ihren Sinn nur im Gegensatz zu Widerstand; zum Durchsetzen gehört ein Entgegengesetztes, und Herr-sein begreift sich hier nur im Gegensatz zum Knecht-sein. Der Mensch erfährt sich somit in der Auseinandergesetztheit und erkennt sich in der Auseinandersetzung.

Wie sich Hagen und Gelpfrât begegnen, heisst es:

si versuochten wer si wären: dâ wart vil grimme gestriten.
(N. 1608)

Und beim Zweikampf mit Hagen steht von Dietrich geschrieben:

*der herre von Berne schermen im (= sich) began
vor angestlîchen slegen.
wol erkand' er Hagenen, den vil zierlîchen degen.*
(N. 2349)

Bisher hat er Hagen bloss ge-kannt, nun, in der Auseinandersetzung, er-kennt er ihn. Doch diese Auseinandersetzung wird erst möglich auf Grund der Auseinandergesetztheit. Mit unvergleichlicher Darstellungskraft zeigt dies das Nibelungenlied, wenn es von Prünhild als erstes sagt:

Ez was ein kûneginne gesezzen über sê.

Auf ihrem Inselreich ist sie stets ein Gegenüber zu allen ihren Bewerbern, in ihrer Ferne ist sie zugleich immer das Fremde.

In dieser Art weiss hier der Mensch um den «Andern». Ein Begegnen von Ich und Du, das keine Ferne, kein Gegenüber kennt, findet sich nirgends.

Kriemhild ist für Siegfried eine schöne Maid «in Burgonden» (N. 44). Wenn es heisst:

Do gedäht ûf hōhe minne daz Siglinde kint, (N. 47)

so ist nicht die Rede von Liebe, die das Auseinandergesetzte einend überschwingt, gegenstandlos werden lässt, sondern von der Möglichkeit, dieser Frau näherzukommen, was nie das Gegenüber aufzuheben vermag:

ich wil selbe zwelfte in Guntheres lant.
dar sult ir mir helfen, vater Sigmunt. (N. 59)

Und Gunther:

Dô sprach der vogt von Rîne: ich wil nider an den sê
hin ze Prünhilde. (N. 329)

In solchem Gegenübersein liebe Ich Dich nicht; da «nimmt» der Eine den Andern, wie es Siegfried beabsichtigt:

sô wil ich Kriemhilden nemen. (N. 48)

Dieses Ergreifen ist um so schwieriger, je ferner das Gegenüber. Es ist nicht Willkür des Dichters oder geheimnisvolles Zahlenspiel, wenn Siegfried am siebten Tag Worms erreicht und die Burgunder erst nach zwölf Tagen in Isenstein ankommen. Nicht nur, dass sich die Ferne dem Zugriff entzieht (und ihn dadurch lockt), sie widersteht ihm auch, denn Ferne bedeutet Macht. Der Mächtige zeigt sich darin, dass er sich andere vom Leibe hält, unnahbar ist, dass er sich distanziert. Und je distanzierter, desto mächtiger ist er.

So sind für Siegfried die sieben Tage fernen Burgunder wohl mächtig, doch mächtiger ist jene Brünhild, so dass er sogar die Reise Gunthers widerrät (vgl. N. 330), während er doch ganz siegesgewiss nach Worms gezogen ist.

Die entmächtigten Untertanen hingegen sind immer nah zur Stelle: Siegfried reist «bî des tages zîte unt in der einen naht» (N. 484) nach Nibelungen, «da er den grōzen hort besaz» (N. 484). Wie weit aber ist es zu Etzels Hof! Nach zwölf Tagen sind sie erst an der Donau, wie fern er noch ist, weiss niemand. Hagen ahnt Schlimmstes: keiner wird zurückkehren.

Über die Auseinandergesetztheit, über Nähe und Ferne entscheidet somit gar nicht der messbare Abstand (wie dies bloss im geometrischen Raum der Fall ist), sondern der «*Umgang*» mit dem jeweiligen «Dort», wobei der Gang zum Fremden, Mächtigen eben lang, jener zum Vertrauten, «Nahen» oder zum Entmächtigten, «Zuhandenen» kurz ist (vgl. Kriemhild: Ich hân einen man, daz elliu disiû rîche ze sînen handen solden stân. N. 815).

Wir verstehen nun, dass jenes «gesezzen über sê» nicht eine blossе Ortsbestimmung ist, zu der dann eine Bestimmung der Art und Weise hinzutritt:

ir geliche enheine man wesse ninder mê.
diu was unmâzen scoene, vil michel was ir kraft,
(N. 326)

sondern dass beides viel enger gefügt ist: Der Ort kündigt die Macht, die Macht setzt den Ort.

Das Dasein als Mächtigkeit erlebt sich in der Auseinandergesetztheit und bestimmt Nähe und Ferne des Gegenübers nach Massgabe des gegenseitigen Kräfteverhältnisses.

Die Erfahrung der Endlichkeit.

Das Dasein ist in *der* Weise räumlich, dass es sich weitet, sich Raum schafft und sich so zum Auseinandergesetzten, zum Fernen entfernend verhält. Der Mensch begegnet nicht «Dir», sondern in wortgetreuem Sinne *erfährt* er den andern.

Durch das Fahren nähert er sich ihm, und das meint nicht bloss ein Verringern des Abstandes zwischen zwei Orten, sondern auch — als Erfahrung — das Erwerben von Eindrücken: ein «näheres» Bekanntwerden mit dem Andern.

Dô der kûnec Gunther so vil der bûrge sach
und ouch die wîten marke, wie balde er dô sprach!
(N. 383)

Indem er das fremde Land durchfährt, erfährt er die Mächtigkeit des dortigen Herrschers. Das vage Ferne, das er nur vom Hören-sagen kannte (er hörte sagen maere, N. 44), gewinnt nun deutlichere Umrisse, wird fester und bestimmt.

Sehs unt ahzec türne si sâhen drinne stân,
drî palas wîte unt einen sal wol getân
von edelem marmelsteine grüene alsam ein gras.
(N. 404)

Die Erfahrung bringt das Gegenüber in Reichweite, bis sie es begreifen kann. Aus der Ferne war es nur vernehmbar durch Berichte, jetzt wird es wahrnehmbar: das Gegenüber wird mit dem Blick erfaßt:

nu sult ir tougen *spehen*
und sult mir danne jehen
(N. 391)

Während beim Schauen das Auge auf den Dingen ruht, bei ihnen verweilt, dringt es beim Spähen vor, scheidet auseinander, dringt ein und er-späht.

Sô sihe ich ir eine in jenem venster stân,
in snêwîzer waete: diu ist sô wol getân,
die welent mîniu ougen. (N. 392)

Auffälligkeiten werden gewahrt (mhd. war = Aufmerksamkeit):

Das schneeweisse Kleid wird beachtet, die Gestalt in Acht genommen:

elliu ir gebaerde diu dûhte Guntheren guot. (N. 393)

Und Siegfried, der jene Frau auch noch beim Namen nennen (= nehmen) ⁴ kann, bestätigt:

dir hât erwelt vil rehte dîner ougen schîn:
ez ist diu edel Prühilt, daz schoene magedîn.
(N. 393)

Dergestalt erfährt das sich Raum schaffende Dasein im ständigen Weiterschreiten (des diskursiven = durchlaufenden Erkennens) den Andern als Einzelnen und Besonderen, nämlich als ihm gegenüberstehenden «Fremden», und zugleich ineins damit sich selbst als Einzelnen und Besonderen, nämlich als sich dem Fremden gegenüber abhebenden Eigenen. Es stösst auf eine Grenze, es macht die Erfahrung der Beschränktheit, Besondertheit des Daseins, des eigenen sowohl als des fremden.

⁴ Vgl. *L. Binswanger: Grundformen*, S. 328.

Dieses Nehmen beim Namen, in der magischen Welt von allerwichtigster Bedeutsamkeit, spielt noch in der Ritterzeit eine grosse Rolle. Ein Held gilt oft dann als ganz besiegt, wenn er seinem Überwinder den Namen preisgeben muss. Vgl. darüber: R. Bezzola: *Le sens de l'aventure et de l'amour*, Paris 1947, p. 202.

Der Weg, den die Menschen des Nibelungenliedes gehen, ist stets die Erfahrung der endlichen Räumlichkeit. Ihr Reiten ist ein Erreiten, ihr Laufen ein Erlaufen (vgl. N. 962), und ihr Gehen ein Gehen-auf-etwas-zu. Ganz anders als das ziellose Wandern des Romantikers in die Nacht hinein, das ein Sichlösen vom Festen, Bestimmten und ein Aufgehen ins Ursprünglich-Mütterliche ist, kommt dieses Schreiten von einem Unbestimmten her und erschreitet das Bestimmte.

Nicht etwa dass dies als Erlebnis des reifenden Menschen gedeutet werden könnte (wie z. B. bei einem Goethe); reifende, alternde Menschen kennt ja das Nibelungenlied gar nicht: ein Kind wandelt sich wohl zu seiner vollen Grösse und Stärke (vgl. die Jugendjahre Siegfrieds), dann aber erscheint der Mensch stets gleich; die Zeit tut ihm keinen Abbruch (vgl. besonders den alten Hildebrand, N. 2274).⁵

Es ist dieses Schreiten eine Strecke jenes grossen Schreitens der Menschheit aus dem ungegliederten und unbegrenzten All der magischen Welt zu einer Welt der Gegenständlichkeit, Körperlichkeit, von der wir hier allerdings noch weit entfernt sind.

Während der Weg im *Märchen* noch kaum zum Erlebnis der Endlichkeit führt (erlangt ja der «Held» die verwunschene Prinzessin, die er am «Ende der Welt» ohne Wegkenntnis findet, mühelos mit Hilfe der «Gabe»⁶), so ist im Nibelungenlied der Weg schon teilweise Erlebnis der Endlichkeit.⁷ Dies allerdings nicht, wenn es von der Fahrt nach Isenstein heisst: «ir scif daz gie vil ebene» (N. 380), wird doch jener Weg als eben bezeichnet, auf dem sich einem nichts entgegensetzt (vgl.

⁵ Siehe S. 15.

⁶ Vgl. Max Lüthi: Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen. Bern 1947.

⁷ Daher sondern sich hier auch bestimmte geographische Plätze aus als Merkstellen des Erfahrenen, was im Märchen, wo der Mensch noch in einer ganz unbestimmt lokalisierten Welt lebt, nirgends der Fall ist. Es ist bemerkenswert, dass die Ortsnamen in all den Helden-sagen ein sehr weites Gebiet bezeichnen. Im Verlaufe der mittelalterlichen Geschichte wird der Schauplatz der wesentlichen Dichtwerke immer enger: man denke an die Welt des Minnesängers oder gar des Mystikers (vgl. weiter unten). Es scheint uns dies eine Bestätigung dafür, dass der Mensch nicht von einer «Innenwelt» her sich allmählich eine «Aussenwelt» erschliesst, zuerst die nähere, dann die fernere; sondern allererst stets «draussen» ist, Grenzenloses ist, sich dann im Weitesten abzugrenzen beginnt, sich immer mehr am Näherliegenden verfestigt und sich zuletzt eine Innenwelt schafft. — Dies als richtunggebende Vorwegnahme kommender Ausführungen und als methodische Wegleitung: wir werden uns hüten müssen, mit Begriffen der Innenwelt an das frühere Mittelalter heranzutreten.

N. 71); die Fahrt zu Etzels Hof aber, wo alle die Endlichkeit schrecklich erfahren haben, ist voller «Unebenheiten», so dass «dem ingesinde diu müede harte wê» (N. 1621) tut: Das Gegenüber wird, weit zum voraus, schon auf dem Weg spürbar.

Die Begrenztheit gestaltet sich um so bestimmter, je mehr durch die Erfahrung das Auseinandergesetzte zum Gegenübergesetzten, ja schliesslich zum Entgegenstehenden wird. Wenn der Frau Prünhilde gesagt wird «mit maeren

daz unkunde recken dâ komen waeren, (N. 409)

so erlebt die Königin kaum schon die Endlichkeit der diesem Dasein zugrundeliegenden Räumlichkeit (so wenig wie der *suchende* Siegfried, der gebieterisch verlangt: wâ ich den künec vinde, daz sol man mir sagen, N. 77), wie sie aber erfährt,

wer di vil unkunden recken mugen sîn,
die in mîner bürge sô hêrlîche stân, (N. 410)

wie ihr Blick auf die Fremden trifft, wie der Fremde durch den Namen bestimmt und fest wird: da erfasst Prünhild sogleich die Lage, will meinen die Bewandnisganzheit der endlichen Räumlichkeit:

nu brinc mir mîn gewant (Rüstung)
unt ist der starke Sîfrit komen in diz lant
durch willen mîner minne, ez gât im an den lîp.

Das Zusammentreffen: Widerstand und Kraft.

In der liebenden Begegnung ist mir nichts unkund, sondern alles Wesentliche schon offenbar. — Hier aber handelt es sich nicht um ein Begegnen, sondern um ein Zusammentreffen. Während sich die Menschen in der Begegnung unaufhörlich Raum und Weite erzeugen⁸, fühlen sie sich im Zusammentreffen sogleich beengt.

In schönster Weise ist dies im Rolandslied ausgedrückt:

Ja lûchten sîn ougin (des Kaisers)
sam der morgensterne.
Man irkante in vil verre.
Nieman ne dorfte vrâge,
wer der keiser wêre;
nieman ne was ime gelîch:
sîn antlizze was zîrlîch.

⁸ Vgl. S. 28.

Mit volliclichin ougin
ne mochtin si in niht gescouwin:
die lûchte gab in den widirslac
sam der sunne umbe mittin tac.⁹

(686 f.)

Der Mensch macht also hier die Erfahrung, dass ihm jemand Besonderer oder etwas Besonderes an Jemandem widersteht, ja dass es ihm entgegentritt und ihn bedrängt.

Der Betroffene ist davon be-eindruckt, er muss vor dem Kaiser die Augen halb schliessen, den Zugang zu sich verengern und versperren, um nicht ganz eingedrückt zu werden.

Man sieht, wir sind hier am Ursprung der Begriffe «Kraft» und «Widerstand». Das Zusammentreffen der Menschen ist ein Aufeinanderprallen von Kräften. Durch die Erfahrung des Widerstehens und der Möglichkeit oder Unmöglichkeit seiner Überwindung wird das Dasein zu einem Kräftespiel. Das *Ge-genüber* wird zu einem *Entgegen*, ja, wird von vornherein stets als solches erfahren.

Wie Siegfried mit den Burgundern zusammentrifft, gibt er auf die Frage, weshalb er nach Worms komme, dem König zur Antwort:

Mir wart gesaget maere in mînes vater lant,
daz hie bî iu waeren (daz het ich gern' erkant)
die kûenesten recken (des hân ich vernomen)
die ie kûnec gewunne: dar umbe bin ich her bekommen.
(N. 107)

Nu ir sît sô küene, als mir ist geseit,
sone ruoch' ich, ist daz iemen lieb oder leit:
ich wil an iu ertwingen swaz ir muget hân:
lant unde bürge, daz sol mir werden undertân. (N. 110)

⁹ In der Eneide, die schon viele höfische Züge aufweist, klingt der gleichen, allerdings bedeutend abgeschwächt, nach:

sî endorchten niwet frâgen,
welîch der hêre wâre;
Enêas der mâre
he was sô skône te voren,
dat he lichte was erkoren. (Eneide B. 724)

Im «Parzival» ist die Leuchtkraft des Menschen weiter gemildert und ins Angenehm-Heitere gewendet:

... diu âventiure gieht,
diu herzoginne waer sô licht,
waere der kerzen keiniu brâht,
dâ waer doch ninder bî ir naht:
ir blic wol selbe kunde tagn.
sus hôrt ich von der sîezen sagn. (Parz. 638, 15)

Völlig ungerechtfertigt scheint diese Herausforderung. Schon der höfische Mensch empfindet dies so (vgl. den höfischen Einfluss im Nibelungenlied z. B. 116: iu hât der starke Sîvrit *unverdienet* widerseit), kämpft er doch, wie Erec und Iwein, um Schwache zu schützen, Bedrängten zu helfen, Unterdrückte zu befreien.

Und doch ist jene Herausforderung nicht «ungerechtfertigt», sagt doch Siegfried, er wolle durch den Kampf erweisen,
daz ich habe *von rehte* liute unde lant.

(N. 109)

In dieser Welt der Mächtigkeit gilt einzig das Recht des Stärkern. So findet sich der Mensch stets vor das Bestehenkönnen gestellt. Es geht darum, dem Andern Stand zu halten:

Swenne iwer starke vîende zir helfe möhten hân
drîzec tûsent degene, sô wold' ich si *bestân*, (N. 160)

spricht Siegfried selbst-bewusst, denn ein «Selbst» ist hier nur der, der Widerstand leisten kann dem Einfluss, der bedrängenden Macht der andern.

Die vielen Turniere, Tioste und Buhurte, die uns so häufig vor Augen geführt werden, können nicht einfach als sportliches Ereignis gewertet werden, etwa zur Ertüchtigung des Körpers, als ein Messen und Feststellen von Leistungen. In diesen Zusammenstößen entscheidet sich immer wieder die Lebensfrage der «Selbständigkeit», des eigentlichen «Selbstseinkönnens».

Es wundert uns daher auch nicht, dass der Mensch des Nibelungenliedes durchwegs als Kraft erscheint (oder dann als Schwäche, was nur der Gegenpol des gleichen Phänomens ist). Von Brünhilde wird gesagt: vil michel was ir *kraft* (N. 326), von Siegfried:

Sîfrit der was küene vil *kreftec* unde lanc, (N. 464)

von den Burgundern:

ze Wormez bî dem Rîne si wonten mit ir *kraft*. (N. 6)

Dancrât ist «ein *ellens richer man*», (N. 7)

Dancwart ist «vil *snelle*» (= stark und gewandt). (N. 9)

Siegfried «versuochte vil der rîche durch *ellenthaften* muot» (N. 21), Kriemhild

gedâht' ouch maniger êren von Nibelunge lant,
der si dâ was *gewaltic*. (N. 1392)

Rüedegêr zeigte gar wohl, «daz er was *starc* genuoc.» (N. 2215)
«*starc*» ist allgemeine Wertbezeichnung:

disiu vil starke hôchgezît	(N. 565)
starkiu wunder	(N. 5)
disiu starken maere	(N. 147)

Ganz abgesehen von der ungewöhnlichen Häufigkeit solcher Beispiele, zeugt schon die Mannigfaltigkeit im Ausdruck dafür, wie wichtig hier der Kraftbegriff genommen wird. Die Adjektive «*starc*», «*kreftec*», «*snel*», «*balt*», «*küen*» sind stehende Epitheta des «*degens*», des «*reckens*», des «*wîgants*». Der Mensch, und zwar nicht nur der Mann allein, wird als Kraft erfahren.

Nur dem Menschen als Kraft ist die Eigenständigkeit, ist die Eigenräumlichkeit möglich.

2. Die Eigenräumlichkeit.

Ist Dasein in der Art räumlich, dass es sich Raum entdeckt und Raum schafft, so erfährt es die Räumlichkeit als die seine und eigene erst im Zusammenstoss mit der fremden und widerstehenden.

Wie konstituiert sich diese endliche, beschränkte und begrenzte, bedrängende und bedrängte Räumlichkeit?

Die Leiblichkeit.

Man könnte versucht sein, diesen Eigenraum als Räumlichkeit eines ausgedehnten Dinges, einer *res corporea* im Descartes'schen Sinne aufzufassen. Dieser Raum beschränkt sich aber keineswegs auf Grösse und Umfang eines Körpers. Der Mensch jener Zeit hat überhaupt noch gar keinen Körper (den eine abgrenzende Oberfläche umreisst und dadurch bestimmt), dem wir eine unkörperliche «Seele» zugesellen; er *ist lîp* (vgl. in unserm Text N. 329, 3; 392, 3).

Das erweist sich immer wieder an ungezählten Beispielen, wovon nur einige angeführt seien:¹⁰

	<i>sîn lîp</i> ist sô gestalt,
er ist in allen tugenden	ein degen küene unde balt.
	(N. 415)

(wir wären geneigt zu übersetzen: Körper)

¹⁰ Es gilt dies auch vom Menschen der höfischen Romane und der Minnelieder, jedoch ist hier die Leiblichkeit eine andere (vgl. weiter unten S. 93 ff.).

dar umbe muosen helede sît verliesen den *lîp*.
(N. 328)

(wir würden übersetzen: Leben)

Vom Leib ist also die Rede, von lebendiger Gestalt, nicht vom Körper, den wir stets, vor allem auch an uns selbst, als Gegenstand oder sogar als das uns Entgegenstehende (obstacle) nehmen.¹¹ Dieser Leib wird ganz als dem Ich zugehörig erlebt; zwischen Ich und Leib besteht keinerlei Trennung, sondern beides ist in ungeschiedener Totalität:¹²

si bâtens alsô lange unz doch ir trûrec *lîp*
lobte vor den helden, si würde Etzelen *wîp*. (N. 1263)

wir müezen klagen immer den Sîfrides *lîp*. (N. 1041)

Zwei Beispiele noch, die nicht aus dem Nibelungenlied stammen:

König Rother (356):

Do weinte manic man
sinen lib wol getan.

¹¹ Ein solches Erleben wird erst bei den Mystikern ganze Wirklichkeit, indem sich der Mensch in Körper und Seele aufspaltet. Zwar findet sich auch in älteren Texten der Ausdruck «Seele», z. B. im «Oswald»:

got sande ein englische schar
die nâmen dô der sêlen war,
.....
unde vuorten si dô wirdicliche
in daz êwige himelrîche (Oswald 3179)

Seele bedeutet aber hier: leibhafte Gestalt nach dem Tode. Es ist erst die Spaltung «vor dem Tode — nach dem Tode» vollzogen. Der Gegensatz Seele—Körper wird nicht als etwas der Person Immanentes aufgefasst. (Vgl. dazu: E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. II, S. 193 f.)

Im Wiesbadener Hildegardkodex ist die beim Sterben ausziehende Seele als leiblicher Mensch dargestellt (siehe J. Schwietering: a. a. O. S. 63).

In der Eneide Veldekes heisst es vom «dûvel» Cârô:

sîn skaltboum was vele lanc,
den er an sînre hant droech.
die sêlen he dâ mede sloech:
he gaf hen menegen sêren stôt. (Eneide B. 3018)

¹² Dass der Mensch als «lîp» angesprochen wird, besagt, dass er sich nun als bestimmte Gestalt erlebt, also nicht mehr jenes unbegrenzt Verwandelbare ist, das er als Mensch der Zauberwelt war. Von der Bedeutsamkeit solcher Vorgänge können wir uns heute kaum mehr einen Begriff machen.

Reinmar (MF 151, 19):

durch einen alse guoten lîp
die nôt ich gerne lîden mac.
(= wegen eines solch gütigen Menschen...)

An diese Einheit von «Leibbewusstsein» und «Selbstbewusstsein» muss stets gedacht werden, auch wenn scheinbar eine abspaltende Übersetzung nahe liegt, so dass wir einen Satz wie

âne mâzen schoene sô was ir edel lîp (N. 3)

am besten mit «unvergleichlich schön war sie» (nicht «ihr Körper») wiedergeben, oder «sines libes sterke» (N. 21) nicht als Körperkraft aufzufassen haben, sondern als «seine Stärke».

Halten wir fest: Dergestalt, als Leib, ist das Ich «raumend». In welcher Weise aber, so fragen wir jetzt, erlebt der Mensch des Nibelungenliedes die Leiblichkeit?

Gestalt.

Ein wichtiges Konstituens der Eigenräumlichkeit ist die Gestalt, die denn auch immer wieder hervorgehoben wird.

Siegfried wird als «lanc» (= von grosser Gestalt) geschildert (N. 464). Von Hagen vernehmen wir:

der helt was wol gewahsen, daz ist alwâr:
grôz was er zen brusten...

diu bein wâren im lanc.
(N. 1734)

Zurecht wird er Prünhilde als «mit schoenem lîbe» (N. 413) geschildert und gilt den Hunnen als «sterkest aller recken»

(N. 1733)

Und Volker weiss wohl, weshalb er vor den Hunnen warnt:

unt sint ouch sümelîche zen brusten alsô wît,
swer sîn selbes hüete, der tuo daz enzît. (N. 1775)

Die Gestalt offenbart das ganze Wesen des Menschen, denn wesentlich ist die Frage nach der Mächtigkeit des Menschen. Beim Anblick des Herzogs Genelun wissen die Heiden des Rolandsliedes, woran sie sind:

Er was drî ellen breit
eneben sîner achsel;
lanc was er gewachsen,
grôz sîn gebeine.
Dô sprâchen die heiden,
sine sêhen in dirre werlte
ne heinen sô starchen lebenten.

(Rol. 1651)

Oft finden sich, vor allem in der Spielmannsdichtung, masslos übertriebene Darstellungen leiblicher Gestalt. Im «Herzog Ernst» werden Leute mit Kranichköpfen geschildert und tierische Lebewesen, die normale Grösse und Kraft weit überschreiten. Gewiss sind das z. T. mythologische Überbleibsel, jedoch entbehren diese Gestalten jeglicher mythologischen Echtheit. Es ist grotesk gewordene Leiblichkeit, die im Übergang von leer gewordener zu neuer Daseinsform wuchert.

Dergleichen gilt ebenfalls von Orendel, der dauernd ohne Schwierigkeit auch über die grösste feindliche Macht den Sieg davonträgt, selbst noch über 14 000 Heiden. Das ist verzerrtes, spätes Heldentum. Der echte Held hat sich in den Berserker, der durchwegs Züge des Unechten, Possenhaften trägt, gewandelt.¹³ Man vergleiche etwa daraufhin zwei Fassungen einer Stelle aus «König Rother»:

Die ältere Heidelberger Handschrift:

zwene steine her in de hant nam,
de wref dier grimmiger man,
daz dar uz vor du vlamme

(1048)

Die jüngere Nürnberger Handschrift:

zwene muolstaeine er in die hant nam.
die zeraip der grimmige man,
daz si gnaistoten
vil wunderlichen gnoten
unde ouch die fiures bliche
dar uz giengen dichke.

(49)

Wenn die Gestalt des Menschen sein Wesen ist — wir würden uns hüten, gleiches von uns Heutigen zu sagen — dann muss auch die Erfahrung vom Menschen eine besondere — uns fremde — sein: Es handelt sich keineswegs darum, hinter diese Gestalt zu kommen, um ein seelisches Geschehen im «Innern» aufzuspüren, um eine geistige Gestalt zu entdecken; einen Menschen erkennen, heisst die Mächtigkeit seiner Gestalt, seines Leibes (der — wir wiederholen — nichts «Äusserliches» ist) erfahren.¹⁴ Doch davon später ein mehreres.

¹³ Vgl. dazu *Klaus Fuss*: Der frühgotische Roman (Studien zur Geistesgeschichte des ausgehenden 12. Jh.), Würzburg 1941, S. 55.

¹⁴ Dies trifft auch noch auf Rüdeger zu. Ihm geht die Ohnmacht, die Sinnlosigkeit des Seins als drängend-bedrängte Leiblichkeit grässlich auf (vgl. weiter unten S. 65). Das darf nicht als seelisches Geschehen gedeutet werden; solches ist nur dann, wenn «Aussenwelt» in die «Innenwelt» hereingenommen wird.

Gebärde.

Die Gebärde der Besiegten:

si buten sich ze füezen ûz Burgonden lant
Gunther dem rîchen (N. 467)

muss uns noch darauf aufmerksam machen, dass sich offenbar auch in der Haltung, im Liegen und Stehen z. B., die Kraft des Eigenraumes aussagt. Und offenbar liegt dem damaligen Menschen viel an der jeweiligen Haltung, denn sonst hätte sich ja eine solche Gebärde mit der Unterzeichnung eines Siegesvertrages erübrigen lassen.

In der Tat, es ist auffallend, wie häufig die Machtlosigkeit durch das Liegen ausgedrückt wird:

waz half ir baldez ellen? si muosen *ligen* tôt. (N. 1935)
niun tûsent knehte die *lagen* tôt erslagen. (N. 1936)

Die gänzliche Machtlosigkeit im Tod wird nicht irgendwie abstrakt begrifflich verstanden, sondern sie ist greifbar in ihrer Räumlichkeit; ja sie lässt sich gar nicht anders begreifen als eben im Daliegen.

Daher auch Wendungen wie:

sît unser trôst der beste von iu ist tôt gelegen.
(N. 2265)
swaz ich freuden hête, diu lît von iu erslagen
(N. 2332)
der dôz der was gelegen (N. 1937)

Von hier aus erschliessen sich nun auch jene prächtigen Worte, die Kriemhild von ihrem Manne sagt:

 nu sihestu wie er stât,
wie rehte hêrliche er vor den recken gât,
alsam der liehte mâne vor den sternem tuot? (N. 817)

Das Stehen trägt hier die ganze Fülle der Mächtigkeit, wogegen jedes Sitzen (es sei denn das Sitzen auf dem erhöhten Throne) und erst recht das Liegen eine Schrumpfung an Eigenraum bedeutet.

dô sah er trûreclîche *sitzen* hie den man (N. 2309)

Besonders gut lassen sich diese Verhältnisse auch an Siegmunds Verhalten, wie er die Botschaft von der Ermordung seines Sohnes Siegfried vernimmt, ablesen:

Der bote kom ouch schiere dâ der künic *lac* (N. 1016)

Der König nimmt liegend einfach die Nachricht auf; er sieht sich noch nicht bedrängt, nur ein wenig belästigt, weshalb er sich, um das Lästige abzuschütteln, aufrichtet:

ûf rihte sich dô Sigemunt (N. 1018)

Wie er die Gefahr ganz erkennt, dass ihn das Leid «sêre bestât»:

mit hundert sînen mannen er von dem bette *spranc*.
(N. 1021)

Wie verhält es sich aber damit, wenn Volker bei Kriemhildens Erscheinen Hagen auffordert:

Nu stê wir von dem sedele, sprach der spilman,
si ist ein kûeginne (N. 1780)

und Hagen dagegen trotz und es ablehnt, sich zu erheben? Widerspricht dieses Beispiel nicht den obigen Ausführungen, indem man meinen sollte, das Stehen biete bessere Möglichkeiten, Trotz auszudrücken?

Durch seine lässige Haltung *ignoriert* Hagen die Macht der Königin und missachtet ihre Gewalt, als ob sie sich sitzend bewältigen lasse, genau gleich wie die unbezwungene Prünhild die Gewalt selbst der waffentragenden Burgunder so gering anschlägt, dass sie es nicht für nötig befindet, sich ihnen voll gegenüberzustellen:

mit smielendem munde si *über ahsel* sach:
«nu er dunke sich sô küene, sô traget in ir gewant».
(N. 447)

Wir müssen eigens auf solche Wertigkeiten des Räumlichen das Augenmerk richten, um die Schönheiten jener Dichtungen zu erblicken. Dann erst ermessen wir, was es heisst:

dô lac vil jaemerlîche der helt von Nibelunge lant
(N. 1011)

und: Dô seic si (Kriemhild) zuo der erden,
daz si niht ensprach:
die schoenen vreudelôsen ligen man dô sach.
(N. 1009)

Wenn es dann von Kriemhild heisst:

si *huop* sîn houbet mit ir vil wîzen hant, (N. 1011)

so verstehen wir diese herzergreifende Gebärde unmittelbar: sie versucht ihren Gatten aufzurichten, ihm jenes frühere Stehen zu geben, bei dessen Anblick sie sagen konnte:

des muoz ich von schulden tragen vroelichen muot.
(N. 817)

Um diesen Sachverhalt nochmals zu umschreiben, genügte es nicht zu sagen: Gestalt und Gebärde verkörpern ein seelisches Geschehen, nein, der Mensch ist hier nicht erst in Leib, Seele, Geist zerlegt und wird hierauf wieder zu einer Leib-Seele-Einheit zusammengesetzt. Das ungeteilte Menschsein, so muss es formuliert werden, räumlicht sich als Gebärde, als Gestalt, als Leiblichkeit.¹⁵

Dichte.

Die Mächtigkeit, in der wir das Eigentliche unseres Menschen zu erblicken haben, erweist sich nicht allein in der Gestalt und den Gebärden des Leibes, sondern auch in dessen Dichte. Am ersichtlichsten ist dies bei Hagen, über welchen Prünhild die folgende Charakterisierung erhält:

Der dritte der gesellen der ist sô gremelîch,
..... (= grimmig, wild)
von swinden sînen blicken, der er sô vil getuot.
er ist in sînen sinnen, ich waene, grimme gemuot.
(N. 413)

Wir fühlen sogleich das Zusammengeballte. Die Räumlichkeit des Grimmes ist eine besonders dichte: dem Grimmigen ist die Welt eng und hier gilt: hart im Raume stossen sich die Sachen. Dieser Hagen stösst auch überall und stets an: Die Sitte der Isensteiner Burg heischt von den Gästen, dass sie keine Waffen tragen dürfen; Hagen folgt «vil ungerne» (N. 407) und gezwungen diesem Gebot, nachdem er sich erst geweigert hat. Wie der schwere Schild der Brünhild von vier Kämmerern zum Kampfplatz gebracht wird:

mit grimmigem muote der helt von Tronege sprach:
«wâ nu, künic Gunther? wie vliessen wir den lîp!»
(N. 438)

Hagen weiss um ständiges Bedrohtsein. Dem Drohenden kann nur dann begegnet werden, wenn man in dieser engen Welt möglichst dicht, möglichst geballt ist.

Nun begreifen wir auch, weshalb Hagen (wie übrigens auch sein Bruder) in «rabenswarzer varwe» (N. 402) gekleidet ist, während dagegen Gunthers und Siegfrieds Kleider und auch die Pferde «von snêblanker varwe» (N. 399) sind. Es geht

¹⁵ Das bleibt als Möglichkeit erhalten, wird dann aber symbolischer Ausdruck und schliesslich Sitte.

nicht darum, die Isensteiner durch ein kontrastreiches Farbenspiel zu beeindrucken, vielmehr trägt jeder die seiner Räumlichkeit gemässe Farbe. Wie wir von «undurchdringlicher» Nacht reden, so ist auch der «finstere» Hagen, nur noch in buchstäblicherem Sinne, undurchdringlich. Die einladende, mütterliche Nacht, in der sich der Romantiker geborgen fühlt, hat, nebenbei bemerkt, einen andern Räumlichungsmodus: der «milde» Schein von Mond und Sternen, den Geschwistern, den Vertrauten, nimmt der Schwärze jegliche Dichte, alles Abweisende.

Während an der kompakten Schwärze, an der Rabenschwärze, die alles ein wenig kleiner, enger, aber dafür dichter erscheinen lässt, ein jedes Eindringen zuschanden wird, während also Schwarz abwehrt, versinnbildlicht das lichte Weiss, nein, *ist* das strahlende Weiss, so müssen wir sagen, das siegreich Erobernde.

Hagen, der immer wieder der grimme Hagen genannt wird, erobert nichts; er misstraut, er warnt, er sucht die Burgunder zu bewahren; doch Siegfried (stellen wir ihn uns nicht blond vor?), der «in waete licht gevar» (N. 80) von zu Hause in die weite Welt zieht, ist ein stets Gewinnender: in seiner Jugend «heten in ze minne diu vil waetlichen wîp» (N. 22), seine siegreichen Heldentaten gewinnen ihm die Kriemhild, ja sogar Brünhild würde viel lieber ihm angehören als dem König Gunther.

Nicht dass er bloss ein Optimist wäre, der stets «glatt» und «leicht» (man beachte die Ausdrücke der Räumlichkeit!) durchkommt, weil seine Welt so geweitet ist, dass er keine Hindernisse kennt, so gelichtet ist, dass er immer einen Ausweg sieht, weil die «harten Sachen» gleich nachgeben, so dass er kein Eigengewicht braucht, sie wegzuräumen.¹⁶

Siegfried hat mit Widerständen zu ringen, er ist wahrlich ein so ernst zu nehmender Recke wie Hagen; er kann erobernd sein, weil er nicht stets auf die Bewahrung bedacht sein muss, er braucht sich nicht um die undurchdringbare Dichte seines Leibes zu sorgen: Seit jenem Bade im Drachenblut ist er, mit Ausnahme einer geringfügigen Stelle, unverletzlich:

sîn hût wart hurnîn.

des snîdet in kein wâfen. (N. 100)

So ist er der begnadete Held, welcher mit der stärksten Zusammenballung die machtvollste Ausweitung seines Eigenraumes vereinigt.

¹⁶ Vgl. dazu: L. Binswanger: Über Ideenflucht. Schw. Arch. f. Neur. u. Psych., Bd. XXVIII, Zürich 1932.

Glanz.

Wie steht es nun mit der *Weite* des Eigenraumes? Die Schilderung der weissgekleideten Helden Siegfried und Gunther hat bereits klarmachen müssen, dass der Eigenraum keineswegs nur jener Raum ist, den der Körper (als bloss ausgedehntes Ding) einnimmt, dass vielmehr der Leib seine mehr oder weniger weit reichende Machtsphäre hat.

Die Helden strahlen Mächtigkeit aus:

dô lûhte in von ir libe ir hêrlîch gewant. (N. 1761)

Wir erinnern uns dabei der Leuchtkraft Siegfrieds, die dem vollen Monde gleicht inmitten der blässeren Sterne.

Das Strahlende wird immer wieder hervorgehoben:

Siegfrieds Recken «fuorten wîze brünne und hêrlîch gewant» (N. 79), «allez ir gewant was von rôtem golde» (N. 71), «ir schilde wâren niuwe, lîeht unde breit» (N. 72).

Volker,

der treit ûf sînem houbte einen helm glanz,
lûter (= hell) unde herte, starc unde ganz.
ouch lohent im die ringe sam das fiwer tuot. (N. 1841)

Brünhild trägt ein leuchtend Seidengewand (vgl. N. 392: in snêwîzer waete),

ab des varwe schein
von der kûneginne vil manic hêrlîcher stein. (N. 439)

jâ truoc si ob den sîden vil manigen goldes zein:
ir minneclîchiu varwe dar under hêrlîche schein. (N. 434)

Auf den Tragriemen ihres Schildes

lâgen steine grüne sam ein gras.
der lûhte maniger hande mit schîne wider daz golt. (N. 436)

All dieser Aufwand soll die Mächtigkeit dartun, Macht nicht bloss in dem schon abgeleiteten Sinne von Reichtum an Besitz, sondern im ursprünglichen Verständnis als Raumerfüllung, besser gesagt: als Ausweitung des Eigenraumes.

So bedeutet auch jede Trübung dieser Leuchtkraft Schwäche.

der iuwer helmschîn
der muoz vil trûebe werden von der mînen hant,
droht Volker einmal. (N. 2270)

Wie sehr der Mensch vom Schmerz übermannt, will sagen, entkräftet sein kann, zeigt sich in folgendem:

des wurden liehtiu ougen von weinen trüeb' unde naz,
ir golt in vor den brüsten wart von trähen sal
(= trübe, blind, von Metallen) (N. 373)

Schall.

Zur Raumweitung trägt nun auch der Schall Entscheidendes bei.

So heisst es von den Burgunder Recken bei ihrer Ankunft in Brünhildes Land nicht nur:

die lûhten von den handen ir schilde wol getân
den vil waetlîchen man,
(N. 399)

sondern, wie die Rede von den Pferden ist, auch:

dar an hiengen schellen von liehtem golde rôt,
(N. 400)

worauf uns aber erst der folgende Vers recht aufmerksam macht:

si kômen zuo dem lande als ez ir ellen gebôt.

Somit muss der Schellenklang wohl doch mit der Macht mehr zu tun haben, als wir leicht vermeinen, indem wir des Dichters Schilderungen allzu schnell auf bloss naive Schaulust zurückführen.

An anderer Stelle wird der Zusammenhang ganz eindeutig:

Mit *kraft* begonde ruofen der degen ûz erkorn,
daz sîn stimme erlûte alsam ein wisentes horn,
unt daz diu burc vil wîte von sîner *kraft* erdôz.
diu *sterke* Dietriches was unmâzen grôz.

(N. 1987)

Diesen Zusammenhang haben wir nicht nur in der Art aufzufassen, dass wir die Lautstärke der Stimme als Zeichen der Macht verstehen, nein, der Schall selbst ist diese Macht. Der Schall weitet den Eigenraum: er dringt vor und drängt Fremdes zurück. Ja er kann so mächtig sein, dass er das Fremde ganz erfüllt und überwältigt:

Von des helmes dôze und von des swertes klanc
wâren sîne witze worden harte kranc,
daz sich der degen küene des lebens niht versan.
daz het mit sînen kreften der starke Gîselher getân.
(N. 2047)

Oder wie das Rolandslied diesen Sachverhalt darstellt:

Michel wart der her scal.
Si fulten berge unt tal
unt al daz gevilde.
Di vogel unter dem himele
mûsen tôte nider vallen.
Von dem unmâzen scalle
geswaich in daz gevidere. (Rol. 3533 f.)

dô nam der helt Rolant
sîn horn in sîne hant.
Er blîs iz mit vollen,
daz dem got Appollen
unt Machmet sînem gesellen
geswaich ir ellen.
Sich verwandelet ir stimme,
ein vorchte wart dar inne.
Di staihûs irwageten, . . .
diu erde irbibete
.
di berge alle irlungin,
vil manige fur tôt lâgen. (Rol. 305 f.)

Wenn nun Gunther-Siegfried den Speer so auf Brünhildes Rüstung schleadert,

daz ez erklanc vil lûte von sîner ellenthaften hant,
(N. 459)

so begreifen wir diese Darstellung erst dann ganz, wenn wir den Schall nicht nur als Wirkung der Ursache «Aufprall» auffassen, sondern als (zusätzliche) Mächtigkeit zur Überwindung des Gegners. Schön zum Ausdruck kommt dies auch beim andern Wettkampf der Brünhild:

dô spranc si nâch dem wurfe, jâ erklanc ir allez ir
gewant, (N. 462)

wo die Macht des Schalles in jenem «jâ» aufgefangen ist.

Erhält der Mensch in der Machtfülle, so verstummt er in seiner Machtlosigkeit, im Schmerz:

Dô seic si zuo der erden, daz si niht entsprach (N. 1009)

haben wir von Kriemhild gelesen (wobei wir wiederum feststellen, dass die Konjunktion «daz» nicht einen konsekutiven, sondern einen adverbialen Satz einleitet: was die Schrumpfung an Eigenraum auch vom Lautlichen her darstellt).

Wenn es darnach heisst:

Kriemhilde jâmer wart ummâzen grôz:
do erschrê si nâch unkrefte daz al diu kemenâte erdôz,
(N. 1009)

so hören wir schon das rachedürstende Weib, das wieder zu Kräften kommt (man beachte das «nâch unkrefte»!).

Mengenhaftes.

Die Leiblichkeit des damaligen Menschen finden wir nicht als einzelne Leiblichkeit, sondern als Leiblichkeit im Sinne der Schar. Der Held erscheint nicht als Einzelner, sondern im Verband der Gefolgschaft. Nur der ist wahrhaft wert, der eine grosse Schar Recken zuhanden hat:

ir sult mit tûsent recken rîten an den Rîn:
sô muget ir wol mit êren dâ zen Burgonden sîn
(N. 760)

rât man Siegfried, der zur Hochzeit Gunthers eingeladen ist. Die Menge der Gefolgschaft gehört als Zuhandenes mit zur herrenhaften Leiblichkeit des Helden. Es fasst denn auch der Kraftbegriff, der für diesen Menschen so wesentlich ist, das Mengenmässige ganz in sich:

Ein michel kraft der recken dar zuo gewâfent gie
(N. 2131)
die si dâ fûeren solden, die kômen dar zehant,
der hôhgemuoten recken ein vil michel kraft.
(N. 578)

Vereinzelung ist Schwäche:

dô het sich gescheiden der künic von sînen man:
..... man sah in trûrende gân. (N. 647)

Der Held ragt aus der Schar vor, ist aber nie eigentlich von ihr gelöst.¹⁷ Als Einzelner zu existieren, wie der moderne Individualist, ist hier noch ganz ausser dem Bereich der Möglichkeiten. Hat der Held in der Gefolgschaft keinen Rückhalt mehr, sei es weil man ihn tückisch von ihr getrennt hat, sei es weil sie gänzlich vernichtet ist, so erleidet er heroischen Untergang, wobei beachtenswert ist, dass die Schar als das dem Recken Zugehörige immer zuerst, er aber als letzter stirbt. Dann zeigt sich nochmals seine volle Herrlichkeit, indem sich erweist, wieviel der feindlichen Menge er aufwiegt.

¹⁷ Der Held ist daher auch keine Individualität, welchen Begriff wir ausschliesslich der «perspektivischen» Welt zuteilen, vgl. weiter unten S. 143 Anm.

Im Laufe des Mittelalters sondert sich der Mensch immer mehr aus den Massenverbänden der Sippe, des Stammes, der Gesellschaft heraus. Der höfische Mensch bewegt sich weniger im festgefügtten Verband der Blutsgemeinschaft, als vielmehr in der aufgelockerten Gesellschaft Auserwählter. In den Minneliedern wird die Gesellschaft nebensächlicher: das Wesentliche geschieht zwischen dem Sänger und seiner Herrin. Der Mystiker scheidet ganz aus der Gemeinschaft der Menschen, um sein Eigentlichstes in der Einsamkeit zu erleben.

Das Mengenmässige, das dem heldischen Menschen eignet, darf nun aber nicht als Quantitatives angesprochen werden, denn dieses fassen wir als körperhaft auf, dem wir die Qualität als Geistiges gegenüberstellen. Es umschliesst Materie und Geist als ungeschiedene Einheit. Solcher Seinsweise ist es daher sinnvollstes Anliegen, die Gefolgschaft zu vergrössern, die Christenheit z. B. zu «gemêren» (Rol. 1533):

du muost in die heidenschaft kêren
unde christenliche gelouben mêren. (Oswald 67/8)

Die Menge der Gläubigen ist dem Leib Christi angehörig: je grösser die Gefolgschaft, desto mächtiger der Gott.

Das Vielheitliche des Mengenhaften wirkt sich bis in die Komposition der Sprachwerke aus. Die Ereignisse schliessen sich als Anreihung blockartiger Einzelszenen (vgl. S. 11) zu einem Ganzen zusammen, was sich am ausgeprägtesten im Vielheitsstil der Laisenform, aber auch in andern Systembildungen darstellt, welche die Bewegung fortschreitender Handlung immer wieder einfangen und zu abgegrenzten, jedoch keineswegs individuell-selbständigen Episoden formen.¹⁸

Und dasselbe stilbildende Prinzip hält auch das einzelne Reimpaar metrisch und syntaktisch zusammen, schafft auch hier verhältnismässig besondere Einheiten, die in ihrer nichtgefügtten, durch Parallelbau gestützten, nebenordnenden Reihung stets zur Massung, nicht aber, wie in hochhöfischer Sprachgestaltung, in kontinuierlicher Verknüpfung zur durchgehend-gerichteten Linie werden.

In dieser Art ist Dichtung getreuer Ausdruck jener dem Mengenmässigen verhafteten Seinsweise.¹⁹

¹⁸ Vgl. das französische und deutsche Rolandslied. J. Schwietering: a. a. O., S. 105. Über die «romanische Vielheit» ibid. S. 52, 60, 66, 26.

¹⁹ In der plastischen Kunst der Romanik treten Figuren stets in der Vielzahl auf. Die einzelne Figur erscheint unpersönlich, sie ist nie selbständig wie eine Figur in der Renaissance, sondern bleibt im-

3. Die Auseinandersetzung.

Aus der endlichen, beschränkten und begrenzten Räumlichkeit, aus deren Dichte und Ausstrahlung wird verständlich, weshalb das Dasein als Mächtigkeit bedrängt und bedrängend ist. Im Zusammentreffen der Menschen greift der eine notwendigerweise, kraft seiner Weitung, seiner Ausdehnung, in den Eigenraum des andern, der diesen Eingriff kraft seiner Ausgedehntheit und Konsistenz notwendigerweise als beengend, als erdrückend erfährt. Der Mensch bedrängt hier stets den Platz eines andern, vermag diesen Platz nicht einzunehmen, ohne dass der andere seinen Ort wechselt.²⁰ Das Zusammentreffen ist demzufolge eine Aus-einander-setzung in wörtlichstem Sinne.

Das Einräumen.

Das Zusammentreffen ist somit nicht nur ein Aufprallen, als was wir es bisher betrachtet haben, sondern es ist ein Einräumen.

Wenn Gunther «under den juncfrouwen» späht, so heisst das nicht nur, dass der Blick vordringt, um auf die Schönste zu treffen, sondern dass er versucht, in sie einzudringen, nicht etwa um «in ihrem Herzen» zu lesen — das gelingt ja nie dort, wo man eindringen muss — sondern um sich bei ihr «durchzusetzen» (ob ich gewalt des hête, si müese werden mîn wîp, N. 392). Und desgleichen soll der Schellenklang der Pferde vordringen, um den Schall des andern zurückzudrängen. Es geht um Vergrösserung des Eigenraumes, um Verkleinerung des Fremdraumes, um weitendes und weichendes Einräumen. Im Wettkampf gilt es, das grössere Weitungsvermögen zu erweisen:

den stein den warf er verrer, dar zuo er wîter spranc.
(N. 464)

Wenn Prünhilde dann ruft:

vil balde kumt her nâher, ir mâge unt mîne man:
ir sult dem künic Gunther alle wesen undertân,
(N. 466)

mer der indifferenzierten Mauermasse ihres Hintergrundes verhaftet. Diese Plastiken machen den Eindruck eines geballten Zur-Verfügung-Stehens. Vgl. *Peter Meyer: Europäische Kunstgeschichte*, Zürich 1947, Bd. I, Kapitel «Romanik».

²⁰ Man vergleiche aber dagegen die ganz andern Möglichkeiten des Mystikers. Vgl. S. 131 ff.

so erleben wir in diesem nähern Zusammenrücken der Gefolgschaft die Schrumpfung an Eigenraum auf seiten Prünhildes, ja die völlige Preisgabe und Übergabe des Raumes, indem sie sogar auf die Eigenräumlichkeit der Stehenden verzichten:

si buten sich ze fûezen ûz Burgonden lant
Gunther dem rîchen. (N. 466)

Nicht nur Haltung und Gebärde zeigen die Schrumpfung an Eigenraum, sondern auch Glanz und Schall:

Prühilt diu schoene wart in zorne rôet, (N. 465)
sie hat das strahlende Weiss sieghafter Gewissheit, in welchem sie uns entgegentrat, verloren (das «dunkle» Rot des Zornes, der ganz ähnlichen Räumlichungscharakter hat wie der Grimm, vgl. S. 44, ist nicht zu verwechseln mit dem «hellen» Rot der Freude, vgl. N. 448 der vil küene Dancwart von vreuden wart rôet, wo es ein noch zaghaftes Sich-weiten ist).

Zuo zir ingesinde ein teil si lûte sprach, (N. 466)
sie «senkt» ihre Stimme, sie richtet sich befehlend, bedrängend bloss noch an ihre Gefolgschaft.
Umfassend bringt das Rolandslied diese Schrumpfung zum Ausdruck:

Der kaiser harte erblaichte:²¹
daz houbit er nidir naicte,
daz gehôrde von ime flôch,
daz gesûne im enzôch.
Vil trûrlichen er saz,
sich verwandelôte allez daz an ime was,
truobe wâren sîniu ougen. (Rol. 2965)

Das gewaltsame Einräumen nimmt nicht nur dem andern seinen Raum, es verdrängt ihn damit auch von seinem Platz. Gunther setzt sich an die Stelle der Prühild: er wird König über Isenstein.

²¹ Farben finden immer soweit Berücksichtigung, als sie im Sinnbezirk der Mächtigkeit stehen. Das «stumpfe» (!), matte «Weiss» des bleichen Gesichtes bedeutet gegenüber dem strahlenden (mhd. strâle = Pfeil) Weiss Schwäche. Daher spielen Farben wie blau, grün, braun, violett hier keine Rolle. Die Welt des Minnesangs ist farbig: der Minnesänger legt eben die Welt als Schauender aus, der Held aber als Handelnder. «Weiss» z. B. meint für jeden etwas anderes, hier Entgegenstrahlendes oder auch Stumpfes, dort Lauteres, Reines. Es gibt keine feststehenden Werte der Farben (allgemeiner: des Seienden), keine «objektive» Symbolik, die sich in den ewigen Ideen von den Dingen gründen lässt, es ist die jeweilige Seinsweise, welche nach ihren Bedeutsamkeiten je schon Seiendes ausgelegt hat.

Vor dem Mächtigen weicht der Schwächere zurück; er «macht Platz»:

dâ wart vil michel wîchen. (N. 1312)

Das Einräumen ist ein Übergeben und Übernehmen von Plätzen. Es entsteht ein neues Verhältnis der Plätze, es bildet sich eine neue «Gegend».

Nicht nur dass die Auseinandersetzung in der Art erfolgt, dass sich der eine durchsetzt und der andere zurückgesetzt wird, dass beide, die den gleichen Platz einnehmen wollten, auseinander-gesetzt werden; dieses Auseinander weist andere Abstände auf als jenes der Gegenständigkeit. Es hat nicht mehr die Ferne und Fernung der Mächtigkeit, sondern die Nähe der Zuhandenheit.²² Erst jetzt ist das Wort Prünhildes an ihre Gefolgsleute voll zu verstehen:

vil balde kumt her nâher. (N. 466)

Durch die Schrumpfung an Raum hat das Dasein seine Unzugänglichkeit verloren und ist zugänglich, ja «umgänglich» geworden: das alles drückt sich in jenem «nâher» aus.

dô nam in bî der hende diu maget lobelîch:
si erloubte im daz er solde haben dâ gewalt. (N. 468)

Der von seinem Platz Zurückweichende hat keinen Selbst-stand, er ist unselbständig. Er wird von dem, der ihn bestanden hat, einbezogen zu seinem Eigentum.

Wie weit einer Herr, wie sehr einer Untertan ist, bestimmt das Wesen eines Menschen. Im Kampf gegen Siegfried erfährt Albrich von neuem eindrücklich, dass er sich als Knecht eines Herrn zu betrachten hat; von Siegfried überwunden, fleht er:

unt möht' ich iemens *eigen* ân' einen recken wesen
(dem swuor ich des eide, ich waere im *undertân*),
ich *dient'* iu ê ich stürbe. (N. 498)
nu hân ich wol erfunden diu degenlîchen werc,
daz ir von wâren schulden muget landes *herre* wesen.
ich tuon swaz ir gebietet, daz ir mich lâzet genesen.
(N. 500)

Der Mensch des Nibelungenliedes lebt die Räumlichkeit des *Besitzes*, der ja nur dort «vorhanden» ist, wo es ein Besetzen und Verlieren von Plätzen, eine Vergrößerung und Verkleinerung, Zunahme und Abnahme von Eigenraum gibt.

Er räumlicht sich in der Weise, dass er wirbt (mhd. werben als Richtungsverb N. 52), nimmt (N. 391), gewinnt (N. 915

²² Vgl. S. 32.

wie er gewinnen wolde den tiwerlichen degen = überwältigen, sich zum Herrn machen über), besitzt (N. 1390).

Die ungeheure Wertschätzung des Besitzes, die wir in der vorhöfischen Zeit auf Schritt und Tritt antreffen, mutet uns recht sonderbar an.²³ Orendels Vater ist Herr über zwölf Königreiche (Or. 634), Rother sind sogar zweiundsiebzig Könige untertan (R. 7). Oswald führt 72 000 Krieger ins Feld, für jeden lässt er ein goldenes Kreuz herstellen (Osw. 1457). Den Goldschmieden verspricht er obendrein noch «reichen solt», und ausserdem verpflichtet er sich, seine 72 000 Kämpfer reichlich mit Gold und Silber auszustatten (Osw. 1554). Welche Bedeutung dem Nibelungenschatz zukommt, ist bekannt.

Der Begriff der *Ehre* ist ganz mit dem Besitz verquickt. Um der Ehre teilhaftig zu sein, ist es notwendig, Reichtum zu besitzen. Freigebigkeit, «milte», wird nicht selbstlos geübt (vgl. dagegen die Haltung Trevrizents gegenüber Parzival), sondern um den Beschenkten bei der Stange zu halten. — Dem Armen, Besitzlosen kommt keine Wertschätzung zu; er gehört als «eigenschalch», als «Leibeigener» oder «Höriger», zum Besitz eines andern. Noch sind wir weit entfernt von jener behutsamscheuen, achtungsvollen Einstellung, mit der Erec den Edelarmen begegnet.

Dass dieses Dasein durchgehend als Besitz strukturiert ist, erweist sich selbst noch im Sich-angehören in der *Minne*:

si wart im sô sîn lîp.

(N. 629)

Wir beachten gleich den tiefgehenden Unterschied zu jenem «dû bist mîn, ich bin dîn», das wir aus den namenlosen Liedern von «Minnesangs Frühling» kennen und das geistlichen Ursprungs ist. In diesem «zweisamen» und paradoxen Ausdruck ist jeglicher Besitz in weltlichem Sinne (als «gegen-seitiges» Herr-Knecht-Verhältnis) aufgehoben, gegenstandslos geworden, wie wir in unserer Sprache so schön sagen können.

Ganz anders hier im Nibelungenlied, das ja nicht zu «Dir» spricht, sondern wo die Rede von «Ihm» und «Ihr» ist. «Si wart im sîn lîp» meint auch nicht etwa das mystische Erlebnis der «unio», der völligen Einswerdung; es will, unmissverständlich ausgedrückt, sagen: er nahm von ihr Besitz, sie ward von ihm «einverleibt», wozu das «sô» nochmals die dazugehö-

²³ Diese Freude am Besitz wird vielleicht etwas verständlicher, wenn man bedenkt, dass der damalige Mensch noch weitgehend von der magischen Welt herkam, die keinen Besitz kannte. Vgl. dazu: *Nissen: Orientation, Studien zur Geschichte der Religion*, Erstes Heft, Berlin 1906.

rigen Umstände, die jeweilige Situation aufgreift (während Liebe um keine Situationen weiss).

Der «Herr» hat sich nun ganz eingeräumt:

ich hân daz wol erfunden,	daz du kanst vrouwen
	meister sîn, (N. 678)
und dâ des küneges wille	an mînem lîbe geschach.
	(N. 820)

Die «Liebe» ist der Triumph über den andern:

von sîner heimliche si wart ein lützel bleich:
 hey waz ir von der minne ir grôzen krefte gesweich!
 (N. 681)

Gleiche Struktur weist auch das Verhältnis *Gott-Mensch* auf. Der Gläubige gehört als Untertan zum Leib seines allmächtigen Herrn.²⁴

aller mîn lîp
 unde elliu lit mîniu,
 diu bringe ich schuldigiū
 in dîne *gewalt*,
 wande ich bin dîn *eigenschalch*.

(Millstätter Sündenklage 624)

Der Knecht schuldet seinem Himmelsfürsten unbedingten Gehorsam. Dafür wird er belohnt:

Wer hûte wâget sînen lîp
(durch sînen rechten hêren)
waz got dem grôzes lônēs gît!

(Salman und Morolf 485, 1)

Nicht dass es ein gütiger Gott ist, der Segen spendet, sondern ein gerechter, der den Menschen nach dessen Verdiensten und Versäumnissen beurteilt. Daher ist es auch nicht Liebe, die den Menschen zu Gott trägt, sondern Scheu, die den Schwachen im Gehorsam des Mächtigen hält. Der Mensch fürchtet Gott:²⁵

²⁴ Vgl. S. 50.

²⁵ Man vergleiche dagegen die ganz andere Haltung des Mystikers: Der mensche sol got niht vorhten. Etlichiu vorhte ist schedelich... Der mensche sol got minnen, wan got minnet den menschen mit aller siner hoehsten vollekomenheit. (Eckhart Pf. 287) Zwischen dem knechte und dem herren enwirt niemer minne gelich. Die wile ich kneht bin, sô bin ich dem eingebornen sune gar verre und ungelich. (Eckhart Pf. 266)

genaedeclicher trechtîn herre,
ich hân garnet dînen zorn.

(Rol. 3049)

Jeden Ungehorsam ahndet der zornige, rachsüchtige Gott:
swaz ich widir dir hân getân,
di râche scol billichen uber mich gân. (Rol. 3064)

Dieser Gott ist ganz gleich wie der Held erlebt, der auch mit Gewalt herrscht:

sît was er ir aller meister die er ze rehte vant
unt dar er rihten solde, daz wart alsô getân
daz man sêre vorhte der schoenen Kriemhilden man.
(N. 714)

Uzer Tronege Hagene unt ouch Ortwîn,
daz si gewaldec waeren, daz tâten si wol schîn.
swaz si gebieten wolden, daz torste man niht lân.
(N. 796)

Gott, der «himmlische degen» (Orendel 3438), wird in Wahlverwandschaft zum Alten Testament als Feindesvertilger gesehen:²⁶ er räumt sich gewaltsam bei den Anhängern anderer Götter ein:

Wir schulen Machmeten *virtribin*
unde alle die mit ime blîbin,
Appollen sînin gesellen. (Rol. 1037)

sî ieman der daz were,
den gerefsen wir harte
mit unsern guoten swerten.
Sie (die Heiden) muozen einen wâren got irkennen.
Heiz brechen unt brennen
ir vile unreine betehûs. (Rol. 948)

Von Kaiser Karl heisst es, dass er «mit gote uberwant vil manige heideniske lant». (Rol. 13)
Gott streitet selbst mit und steht seinem «dînistman» (Rol. 801) zur Seite:

deme kaiser ne mach nieman geschaden.
Got ist selbe mit ime,
er gît ime crapht unde sin
unde sterchet in dazuo
beidiu spâte unde vruo. (Rol. 1807)

²⁶ Vgl. dazu: J. Schwietering: a. a. O., S. 27, 69, 74.

Es geht um Vernichtung des feindlichen Glaubens:

got selbe slehet si der nidere,
den si nicht wellent erkennen.

(Rol. 7674)

Die Heiden

lâgen ersticket unt verdorben.
Nu wer mahte daz getuon,
wan der wâre gotes sun?

(Rol. 5148)

Der gewaltsam vollzogene Taufakt ist das einzige, was den Heiden in den Christen verwandelt: ²⁷

Yspaniam habet ir gewonnen,
ze der christinheit *gedwungin*.

(Rol. 2935)

Das erscheint uns heute als bloss äusserliche Bekehrung. Es handelt sich bei dieser Mehrung des Glaubens nicht darum, den Nichtchristen vom höchsten geistigen Wert der christlichen Religion zu überzeugen. Aber vielleicht müssen wir mit einem Werturteil doch etwas zurückhalten. Da der damalige Mensch keine Innerlichkeit hatte, war die Erfahrung des Mächtigen im Einräumen seine einzige Erkenntnismöglichkeit. Und dies war für seine Existenz mindestens so eingreifend wie für eine andere die innere Bekehrung.

Diese Ausführungen über das Zusammentreffen, die Liebe, das Religiöse zeigen, dass sich der Mensch hier durchwegs als Drängender und Bedrängter «räumlicht», wobei es stets um das Einräumen geht, um ein Übergeben und Übernehmen von Plätzen, Einverleiben und Einverleibtwerden, Erfahren,erspähnen, Ergreifen, Erfassen, Besetzen und Besitzen. Die Menschen kennzeichnen sich durch Unzugänglichkeit, Zugänglichkeit und Umgänglichkeit. Sie sind entweder Handelnde, wie die Helden (vgl. *trunzûne sach man vliegen für den palas dan / von maneges recken hende: daz wart mit vlîze getân* N. 35), oder Zuhandenes, wie die Untertanen (vgl. *ich hân einen man, / daz elliû disiû rîche ze sînen handen solden stân* N. 815), oder bloss Vorhandenes, wie die Toten (vgl. *vor mîn eines handen lît wol hundert erslagen* N. 2303, *vor Ruedegêres handen ist ouch der helt gelegen tôt* N. 2316).

Das Wesen dieses Menschen ist *Handlung*, er lebt den *Handlungsraum*, der sich durch Kräfte und Widerstände, Entgegenstehendes und Gegenständiges charakterisiert, was sich erst

²⁷ Vgl. auch «Orendel».

dann voll würdigen lässt, wenn wir sehen, wie sich diese Welt von der ganz anders gefügten des Minnesängers oder gar des Mystikers abhebt. Doch vorgängig muss uns noch das Problem der Dimensionen beschäftigen.

«Dreidimensionale» und horizontale Struktur.

Wenn wir zum Schluss nach der Dimensionalität fragen, sind wir uns bewusst, dass es sich dabei um einen wissenschaftlichen Begriff handelt, der sich in dieser vorwissenschaftlichen Welt schlecht ausnimmt. Wir tun es gerade deshalb, um in der Kontrastwirkung das Eigentliche hervorzuheben.

Man ist leicht versucht, bei der Betrachtung der Eigenräumlichkeit und des gegenseitigen Einräumens zu sagen, der Mensch lebe hier «im dreidimensionalen Raum», legen doch Szenen wie

er schôz in durch daz kriuze, daz von der wunden spranc
daz bluot im von dem herzen vaste an die Hagenen wât
(N. 981)

die Tiefe, Breite und Höhe, die volle greifbare und durchstossbare Räumlichkeit unwiderlegbar dar.

Oder man halte sich folgende Darstellung vor Augen:

Dô sprach von Tronege Hagene: stêt zuo des sales want,
lât niht die brende vallen ûf iuwer helmbant.
tret si mit den fûezen tiefer in daz bluot.

(N. 2119)

Doch wenn wir von der Dreidimensionalität des Raumes reden, dann «haben» wir den Raum nur noch in einer ganz abstrakten, aufs allgemeinste reduzierten Weise. Ein solcher Raum weitet sich nicht und zieht sich nicht zusammen, ist nicht hell ausstrahlend und nicht dunkel und dicht, kennt keinen Besitz und ist niemandem einverleibt.

Die Welt des Nibelungenliedes ist nicht dreidimensionale Räumlichkeit, sondern, so müssen wir sagen, fasst die drei Dimensionen (noch) verhüllt in sich. Der Raum ist noch nicht abgezogen (= abstrakt) und steht bloss als bloße Dreidimensionalität da, als nacktes Skelett, sondern «raumt» sich in seiner ganzen Leiblichkeit, angetan sogar mit harter, glänzender und dröhnender Rüstung.

Da der dreidimensionale Raum ein homogener Raum ist, kennt er kein Vorwalten der Horizontale oder Vertikale

oder der Tiefe. In der «verhüllten» Dreidimensionalität der Nibelungenwelt herrscht aber eindeutig die Horizontale.²⁸

Nicht nur, dass die Landschaft ausschliesslich horizontal erlebt wird:

ez waz ein küneginne gesezzen über sê (N. 326)

(man beachte: «über» nicht in vertikaler, sondern horizontaler Bedeutung).

Er begonde vaste ruofen hin über den fluot, (N. 1550)
si riten durch der Beyer lant. (N. 1600)

Auch die Wertigkeit ist horizontal gegliedert:²⁹

von ir wîten kraft (N. 12)
in einer rîchen bûrge, wîten wol bekant (N. 20)

«Wît» ist ein wertendes Epitheton: schilde wît (N. 218), in den palas wîten (N. 469), vor dem münster wît (N. 838). Im Wettkampf entscheidet die Weite:

den stein den warf er verrer, dar zuo er wîter spranc.³⁰
(N. 464)

²⁸ Es sei ausdrücklich betont, dass dieses Vorwalten der Horizontalität nichts Flächenhaftes bedeutet, sonst liesse sich ja nicht von «verhüllter Dreidimensionalität» reden. Zu dem Begriff des Flächen- siehe weiter unten S. 80 ff.

²⁹ Während hier die wertenden Begriffe dem Horizontalen abgewonnen sind, stehen uns heute Wertausdrücke ganz verschiedener Räumlichkeiten zur Verfügung. Es kann einer der «Vorderste» sein, er kann «Höchstes» erstreben, «Tiefstes» denken, «Innerlichstes» fühlen. Wir werden sehen, dass die Redensart von «Hohem» und «Niedrigem» erst in der höfischen Welt ausgeprägt wird, jene vom «Tiefen» und «Innerlichen» erst in der Mystik erschlossen wird. Selbstverständlich waren die Worte «hoch», «nieder», «tief», «in», «ausen» schon längst bekannt, wurden jedoch zur Bezeichnung von Wertigkeiten erst von bestimmten Kulturepochen herbeigezogen und fruchtbar gemacht. In dieser Art schufen die Mythen den wohl ältesten Wertunterschied, der auch in dieser «horizontalen» Welt und bis heute gilt: zwischen rechts und links, zwischen dem Rechten und dem Falschen, Linkischen.

³⁰ Selbst höfische Dichter, die sonst ihre Wertbegriffe der Vertikale abgewinnen, gebrauchen oft noch die übernommenen der Horizontale:

ouch was sin tugent vil breit (Armer Heinrich 40)
sîn riwe smal, sîn vreude breit
wart dô: sus swant im al sîn leit (Parz. 640, 9)
und daz wît gemezzen leit,
beidiu sô lanc und ouch sô breit (Willehalm 253, 1)
des ist mîn riuwe worden breit (Erec 1228)

Der Wert des Menschen bestimmt sich nach dem Platz, den er *vor* andern einnimmt:

nu sihestu wie er stât,
wie rehte hêrlîche er *vor* den recken gât,
alsam der lichte mâne *vor* den sternen tuot? (N. 817)

Brünhild entgegnet auf dieses Lob der Kriemhild:

swi waetlîch sî dîn man,
swi biderbe und swi schoene, sô muost du *vor* im lân
Gunther den recken, den edeln bruoder dîn:
der muoz vor allen kûnegen, daz wizzest waerlîche, sîn.
(N. 818)

Siegfrid drückt seine Wertschätzung für Kriemhild dem König Gunther gegenüber so aus:

diu schoene swester dîn
diu ist mir *vor* in allen, di ich noch ie gesach.
(N. 656)

Im «Rother» lesen wir:

siu luchtit *vor* anderen wiben. (R. 73)

Wenn Prünhilde und Kriemhild beim Eingang ins Münster streiten, so nicht darum, wer «zuerst» eintreten, sondern wer «voraus» gehen dürfe:

si hiez vil übellîche Kriemhilde stille stân:
«ja sol *vor* kûniges wîbe niht eigendiu gegân.»
(N. 838)

Enêas spricht von Lavîne die preisenden Worte:

die mir ernerde den lîf
end die mir es *vor* alle wîf
end der ich bin *vor* alle man. (Veldeke, Eneide B. 12719)

Volker ist erbost über die Hunnen, die den Burgundern vortreten:

wie geturret ir den recken für die fûeze gân? (N. 1820)

Das Verhältnis zwischen den einzelnen Menschen ist ein Nebeneinander, das den Mächtigen als Vor-gesetzten zeigt,³¹ der sich überall durchgesetzt und die andern zurückgedrängt hat,

³¹ Der Adelige wird als «Fürst» bezeichnet, als der «Vorderste» (Turnus der vorste, Eneide B. 7515). Auch der «Herzog» ist «Vorderster»: er zieht das Heer nach sich.

wobei er durch Unzugänglichkeit und Ferne bestimmt ist, die andern durch die Nähe und Greifbarkeit des Zuhandenen.

Die vertikale Dimension tritt neben der horizontalen stark zurück. Die Redensart vom «hohen muot» klingt oft ganz höfisch (dô wart im von dem gruoze vil wol gehoeht der muot N. 292, dô gedâht ûf hôhe minne daz Siglinde kint N. 47; vgl. dazu S. 68 ff.) und scheint der Struktur der Nibelungenwelt fremd.

Das «hoh» hat nur dort seinen angemessenen Sinn, wo es im Gegensatz zu «untertan» steht, z. B. als «hoch zu Ross» gegenüber dem zu Füßen knieenden oder gar liegenden Untertan. Dabei eignet dem «hoh» nicht die steile Wertigkeit, die es später erhält, sondern es weist auf die breitmöglichste Weitung des Eigenraumes hin (vgl. auch S. 74):

si begonde vassen den schilt an der hant.
den gêr si hôhe zuhte: dô gienc ez an den strît.
(N. 451)

den schilt ruht' er hôher: dô gie er houwende dan.

.....
dâ viel von sînen handen vil manec recke zetal.
(N. 2290, 2292)

Das «hoh» ist sogar manchmal auch geradezu ins Negative gewendet:

Dô gie vil grôziu menege mit der kûeginne dan:
done wolden dise zwêne doch niht hôher stân
zweier hande breite. (N. 1866)
(hôher stân = zurückweichen)

Also der küene Dancwart under di tür getrat,
daz Etzeln gesinde er hôher wîchen bat. (N. 1951)

Höhe und Tiefe haben noch keine eigene Wertigkeit. Sie sind nur insofern bedeutsam, als sie ein Im-Wege-Stehen oder ein Frei-Geben-des-Weges meinen. Solche Höhe — soweit sie nicht, wie im zuletzt angeführten Beispiel, als belanglos aus dem horizontalen Geschehen herausgehoben ist — überwindet, überlistet, übermannt, überwältigt und unterwirft, unterdrückt, unterjocht, kurz, räumt Hindernisse weg, schafft sie beiseite. Solche Tiefe wird durch die Untertanen, die Untergebenen verwirklicht, die dem Vorgesetzten (es heisst nicht: der Übergesetzte!) nicht mehr entgegenstehen, so dass nun er den Vor-

zug genießt, den Vorrang hat, den Vorteil, die Vorherrschaft, das Vorrecht, die Vorhand, die Vormacht.³²

Ganz unverstellt findet sich, wie wir oben gesehen haben, diese vorwaltende (!) Horizontalität im Nibelungenlied nicht mehr. Verschiedene Wendungen betonen die Vertikale in so auffallender und unvermittelter Weise, dass sie gleich als fremd empfunden werden.

Am schwerwiegendsten hat sich der Einbruch dieses Fremden im Versbau ausgewirkt: Der Endreim der Nibelungenstrophe bringt eine vertikale Bewegung, die allerdings noch kaum etwas aufweist von der Hochstrebigkeit minnesängerischer Reimkünste (vgl. S. 76) oder von der lotrechten Strenge und der unabsehbaren Gestuftheit der Terzinen Dantes.³³ Mit dem Kreuzreim — einer Spätform — ist diese Entwicklung im Nibelungenlied am weitesten getrieben:

Uns ist in alten maeren	wunders vil geseit
von helden lobebaeren,	von grôzer arebeit,
von frôuden, hôchgezîten,	von weinen und von klagen,
von küener recken strîten	muget ir nu wunder hoeren
	sagen (N. 1)

Hier ruht eine Reimzeile auf der andern, und in ihrer Überlagerung schichten sie sich zu einem schon erstaunlichen Gebilde auf.

Im übrigen muten die paarig gereimten Langzeilen eher breit und schwer an und bleiben trotz den tragenden und aufruhenden Endreimen vorwiegend in der Horizontalität.

Prûnhilt diu schoene	wart schiere wol gekleit.
dô gie mit ir dannen	vil manic schoeniu meit.

(N. 417)

³² Vgl. darüber: *Ludwig Klages*: Die Sprache als Quell der Seelenkunde. Zürich 1948, X. Kapitel: Sprachliche Raumsymbolik, S. 171 ff.

³³ Wenn wir von Vertikalität des Endreims reden — Vertikalität insofern, als die Reime in genau passender Form sich übereinander *aufbauen*, denn die mhd. Verse haben nichts vom Fließenden romantisch-lyrischer Eingebungen, jene der Minnesänger sind ja geradezu wohlgedachte Konstruktionen — so sind wir keineswegs der Meinung, etwas Allgemeingültiges über den Endreim auszusagen. In nhd. Gedichten steht der Reim in andern Bedeutungszusammenhängen, nämlich zeitlichen: ist also z. B. in Funktion der Spannung oder der Erinnerung. Für die Welt des Hochmittelalters aber glauben wir die vertikale Struktur, die eines ihrer wesentlichsten Merkmale ist (vgl. S. 68), bis in den Endreim zu erkennen.

Wollen wir aber den horizontalen Handlungsraum mit den sich gegenseitig drängenden und stossenden Eigenräumen, mit den sich gegenseitig erzeugenden Kräften und Widerständen in seiner ausgeprägtesten Art erleben, so müssen wir uns an die germanische Stabreimzeile halten, in der uns leider die spät aufgezeichnete Nibelungensage nur spärlich überliefert ist.³⁴

Wir nehmen ein Beispiel aus dem ahd. Hildebrandslied:

Hadubrant gimahalta, Hiltibrantes sunu (14)

Da spüren wir, wie das Betonte dasteht, hervorragt und Macht ausstrahlt, die über verschiedenste Ferne³⁵ zu einem Gegenständigen reicht und dort aufprallt. Da gibt es kein Aufruhren auf dem wohlbereiteten Klang eines Endreimes, sondern nur das endlos neubeginnende Kräftespiel geballter, hier und dort zusammentreffender Tonmassen.

Viele Zeilen des Nibelungenliedes weisen noch Alliterationen auf, aber da sie hier in einem festgefügtten, alternierenden Vers eingebaut sind, haben sie viel von ihrer ursprünglichen Lebendigkeit und Mächtigkeit verloren und tönen starrer:

ez was ir aller werben wider in ein wint. (N. 47)

Der Stabreim wird entwertet und umgewertet. Mechthild von Magdeburg braucht die Alliteration zur Darstellung des Teuflichen, während sie Himmlischem mit Hilfe von Assonanzen und Endreimen Ausdruck verleiht:

do sas der gruntvient und gram mit sinen zēnen und grein
(M. 150)

gros gruwelich schar (M. 130)

³⁴ Die Einführung des Endreimes in die deutsche Sprache ist bekanntlich vor allem Otfried zu verdanken. Es ist unverkennbar, dass sich damit seine Evangeliendichtung in deutlichen Gegensatz stellt zur stabenden Heldendichtung, was besonders auch durch gleichmässigeren rhythmischen Bewegung betont wird. Der Umstand, dass der Endreim eine Schöpfung mittellateinischer Hymnendichtung ist, macht uns schon hier darauf aufmerksam, dass die vertikale Gerichtetheit offenbar als etwas Christliches zu sehen ist.

³⁵ Die german. Langzeile ist sehr frei gefüllt:
rauba birahanen, ibu du dar enic reht habes
(Hild. 57)

Zwischen den herrenhaften Stabsilben dehnen sich zahlreiche, unbetonte, «untertänige» Auftakte.

Vgl. *Andreas Heusler*: Deutsche Versgeschichte, Bd. I, II, in: Grundriss der germ. Philologie, Berlin-Leipzig 1925.

Man hört nun diesen Stabreimklang in der Hölle, wohin des Menschen leibliche Räumlichkeit im Verlaufe des Mittelalters geraten ist.³⁶

Wir erinnern uns dabei des eindrucklichen Beispiels bei Dante:

e caddi come corpo morto cade (Inferno V, 142)

Hier schallen die Alliterationen nicht mehr wie «beseelte» Leiber, sie klappern hölzern und eisern wie seelenlose Körper.

Doch da sind wir auch schon ganz in der vertikalen Ordnung mit ihrer Verdammnis der Tiefe, wo alles festumrissen und schwer, alles körperhaft ist, und ihrer wundersamen «speranza dell'altezza» (Inf. I, 54), der Erlösung in der «wunnenklichen hoehe» (M. 183). In solch vertikaler Struktur wird sich dem Menschen, der in der Horizontalität des Handlungsraumes in Verzweiflung gekommen ist, eine neue Möglichkeit des Daseins, ein neuer Sinn öffnen.

Der herrliche Siegfried weiss in seiner Sieghaftigkeit noch kaum um diese Verzweiflung: er fühlt sich meist drängend und selten bedrängt, stets sich weitend und nie eingeeengt, bis er jählings, doppelt unheilvoll, den Einbruch und Zusammenbruch an sich erlebt.³⁷

Der düstere Hagen hingegen, der sich allerorts bedroht sieht, glaubt nicht mehr an das selbstverständliche Recht des Stärkern (vgl. aber Siegfried N. 109, 110), sondern nur noch an dessen zerstörende Gewalt, was ihm ständige Wachsamkeit und willentliche Entschlossenheit abnötigt. Während das Dasein dem Helden Siegfried weit ist und mühelos, ist es für Hagen eng und anstrengend.

³⁶ Nur gleichanlautende Worte, die als solche ins Ohr fallen, die sich aufdrängen, bilden Alliterationen. In einem Vers wie «O du brennender got an diner gerunge» (M. 10) liest man über die beiden «Stäbe» hinweg, denn es wäre ganz sinnwidrig, sie zu betonen. — Die Fälle sind recht selten, da der Stabreim noch sprachbildend ist. Stilistische Untersuchungen (E. Zinter: Zur myst. Stilkunst Mechtilds von Magdeburg, Diss. Jena 1931) zeigen, dass Mechtilds Sprache, welche ja insbesondere das Mystische auszusprechen sucht, vielmehr von Reimen und Assonanzen geführt wird: Durch den Klang lässt sie sich oft verleiten, die einmal gewonnene Form aufzulösen und aufzuschwellen, wofür vor allem die Schlusslängungen bezeichnend sind.

³⁷ Diese ursprüngliche Siegesherrlichkeit hat noch viel von jenem untrübaren Glanz der Märchenhelden, die in ihrem allwirkenden Vermögen noch nicht um das Leid der Begrenztheit wussten, in deren Tragik sich die Menschen der Heldengesänge hineingeführt sehen.

Ganz ausweglos wird es dem Rūdeger:

Swelhez ich nu lâze unt daz ander begân,
sô hân ich boesliche und vil übele getân.
lâze aber ich si beide, mich schiltet elliu diet.

(N. 2154)

Dieses Dasein ist so schwer, so unerträglich (vgl. auch N. 2200),
dass er daran zerbricht:

Owê mir, sprach der recke, daz ich ie den lîp gewan.
(N. 2136)

In schrecklicher Sinnlosigkeit gegenseitigen Vernichtens vollendet sich der Sinnzusammenbruch dieses Daseins. Die Überlebenden beneiden die Toten:

owê daz vor leide niemen sterben nemac! (N. 2323)

Fortschreitend durch den horizontalen Handlungsraum hat so der Mensch alle Möglichkeiten des Daseins als Mächtigkeit erfahren: den Triumph der freien Ausdehnung und gewinnenden Weitung, die Gefahr notwendiger Bedrängtheit, den Verlust des Eigenraumes und der Eigenständigkeit und am Ende das Unheil allseitiger Vernichtung, unausweichlich angelegt in dieser geballten, bedrängenden und widerstehenden Räumlichkeit des Menschen als «lîp», derzufolge keiner den Platz des andern einnehmen kann, ohne dass dieser weiche.

Das Dasein ist unvertraut geworden. Wenn einem Siegfried selbst die Fremde noch vertraut war (vgl. bei der Ankunft zu Isenstein:

«sagt mir, friwent Sîvrit, ist iu daz bekant,
wes sint dise bürge und ouch daz hêrliche lant?»
Des antwurte Sîvrit: «ez ist mir wol bekant.
ez ist Prûnhilde liute unde lant.» N. 383, 384),

so besagt das eben, dass Siegfried in dieser Welt ganz «zu Hause» ist. Nun aber sind sich selbst Freunde unvertraut geworden (vgl. N. 2171). Rūdeger fühlt sich heimatlos:

ich wil ûf mînen fûezen in das ellende gân. (N. 2157)

In solcher Armut nimmt der Mensch, der doch so herrlich zu Pferd geritten kam, Abschied von seiner zertrümmerten Welt. Doch dieser Aufbruch ist nicht nur ein Fortgehen in die Fremde, sondern auch das Suchen einer neuen Heimat.



LITERATUR-VERZEICHNIS

1. Quellen

Das Hildebrandslied.

Althochdeutsches Lesebuch von Wilhelm Braune, 10. Auflage, bearbeitet von Karl Helm, Halle 1942.

Das Nibelungenlied.

Hg. v. Karl Bartsch, 10. Auflage, bearbeitet v. Helmut de Boor, Leipzig 1940. (Zit.: N.)

König Rother.

Hg. v. de Vries (Germ. Bibliothek hg. v. W. Streitberg), Heidelberg 1922.

Herzog Ernst.

Hg. v. K. Bartsch, Wien 1869.

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad.

Hg. v. Fr. Maurer (Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen, Geistliche Dichtung des Mittelalters), Leipzig 1940. (Wir zitieren nach dieser Ausgabe: Rol.)

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad.

Hg. v. Carl Wesle (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germ. Philologie und Volkskunde, hg. v. Th. Frings, R. Meissner, J. Müller, 15. Bd.), Bonn 1928.

La chanson de Roland.

Ed. Joseph Bédier (manuscrit d'Oxford), Paris 1931.

Das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht.

Hg. v. Fr. Maurer (Dt. Lit. in Entwicklungsreihen, Geistl. Dicht. d. Ma.), Leipzig 1940.

Münchener Oswald.

Hg. v. G. Baesecke, 1907 (Germ. Abhandlungen 28).

Orendel.

Hg. v. H. Steinger, 1935 (Altdeutsche Textbibl. — Baesecke 36), Halle.

Salman und Morolf.

Hg. v. Friedrich Vogt, Halle 1880.

Millstätter Sündenklage.

Hg. v. M. Rödiger (Zeitschr. f. deutsches Altertum, hg. v. E. Steinmeyer, 20), Berlin 1876.

Die Gedichte der Ava.

Hg. v. P. Piper, Zs. f. dtsh. Philologie (hg. v. Höpner u. Zacher), Bd. 19, Halle 1887.

Heinrich von Veldeke.

Hg. v. O. Behaghel, Heilbronn 1882 (zit. B.).

Heinrich von Veldeke.

Hg. v. L. Ettmüller, Leipzig 1852 (zit. E.).

Hartmann von Aue.

Hg. v. Fedor Bech (Deutsche Classiker des Mittelalters, begründet von Franz Pfeiffer), Leipzig 1870. (Nach dieser Ausgabe zitieren wir das «Büchlein».)

Hartmann von Aue: Erec / Iwein.

Bearbeitet von H. Naumann u. H. Steinger (Dt. Lit. in Entwicklungsreihen, Höfische Dichtung, hg. v. Fr. Ranke), Leipzig 1933.

Der Arme Heinrich, v. Hartmann von Aue.

Hg. v. Erich Gierach (Germ. Bibliothek, Kritische Ausgaben altdeutscher Texte, hg. v. C. v. Kraus u. K. Zwierzina), Heidelberg 1913.

Wolfram von Eschenbach.

Hg. v. Karl Lachmann, 6. Ausgabe, Berlin u. Leipzig 1930.

Gottfried von Strassburg.

Tristan und Isold, hg. v. Fr. Ranke, Berlin 1930.

Des Minnesangs Frühling.

Nach Karl Lachmann, Moritz Haupt und Friedrich Vogt, neu bearbeitet von Carl v. Kraus, Leipzig 1940. (Wo nichts anderes vermerkt ist, wird nach dieser Ausgabe zitiert: MF.; die angeführten Stellen wurden aber noch mit der Ausgabe von 1935 verglichen:)

Des Minnesangs Frühling.

Unveränderte Textausgabe nach der Neubearbeitung von Friedrich Vogt. Mit einer Einleitung von Carl von Kraus, Leipzig 1935.

Des Minnesangs Frühling.

Untersuchungen von Carl von Kraus, Leipzig 1939.

Die Lieder Reimars des Alten.

Hg. v. C. v. Kraus (Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Histor. Klasse, Bd. 30), München 1919.

Walther von der Vogelweide.

Lachmann 10. Ausgabe, neu hg. v. Carl v. Kraus, Berlin und Leipzig 1936. (Zit.: W.)

Walther von der Vogelweide.

Untersuchungen von Carl von Kraus, Berlin 1935.

Herbst des Minnesangs.

Hg. von Naumann und Weydt, Berlin 1936. (Zit.: H. d. M.)

Neidharts Lieder.

Hg. v. M. Haupt u. Edm. Wiessner, 2. Aufl., Leipzig 1923.

Die Gedichte Oswalds von Wolkenstein.

Hg. v. J. Schatz, 2. verb. Ausg., Göttingen 1904.

Mechthild von Magdeburg.

Das fließende Licht der Gottheit, Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg, hg. v. P. Gall Morel, Regensburg 1869 (zit.: M.). Zur Textkontrolle wurden herbeigezogen:

Altdeutsche Mystik.

Hg. v. K. Ruh, Altdeutsche Übungstexte, hg. v. d. akad. Ges. schw. Germanisten, Bd. 11, Bern 1950.

Mechthild von Magdeburg.

Das fließende Licht der Gottheit, nach einer neugefundenen Handschrift, hg. v. W. Schleussner, Mainz 1929.

Meister Eckhart.

Die deutschen Werke: Meister Eckharts Predigten, hg. v. J. Quint, Stuttgart-Berlin 1936—.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts.

Hg. v. Franz Pfeiffer,

I. Band: Hermann von Fritslar, Nicolaus von Strassburg, David von Augsburg, Leipzig 1845;

II. Band: Meister Eckhart, Leipzig 1857. (Zit.: Pf.)

Meister Eckhart und seine Jünger.

Ungedr. Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, hg. v. Franz Jostes (Collectanea Friburgensia IV), Freiburg i. U. 1895.

Heinrich Seuse.

K. Bihlmeyer: Heinrich Susos deutsche Schriften im Auftrage der Württemberg. Kommission für Landesgesch., hg. 1907, Stuttgart.

Johannes Tauler.

Die Predigten Taulers, hg. v. F. Vetter, Berlin 1910.

Jan van Ruusbroec.

Werken, naar het standaardhandschrift van Groenendaal uitgegeven door het Ruusbroec-Genootschap te Antwerpen, Den Haag, 1944 ff., 4 Bände.

Theologia Deutsch.

Der Franckforter («Eyn Deutsch Theologia»), hg. v. Willo Uhl, Bonn 1926.

Paradisus anime intelligentis.

(Paradis der fornuftigen sele), hg. v. Ph. Strauch (Deutsche Texte des Mittelalters, Preuss. Akad. d. Wiss. 30), Berlin 1919.

Granum sinapis.

Hg. von Maria Bindschedler. Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis, Basel 1949.

Dante Alighieri: La Divina Commedia.

Testo critico della Società Dantesca Italiana, Edizione da G. Vandelì, Milano 1938.

Dante Alighieri: Il Convivio.

Ed. Val. Piccoli (Classici italiani con note), Torino 1927.

2. Philosophische Grundlagen: das Raum- und Zeitproblem:

- Gaston Bachelard*: L'eau et les rêves, Essai sur l'imagination de la matière, Paris (Corti) 1942.
- Gaston Bachelard*: L'air et les songes, Essai sur l'imagination du mouvement, Paris (Corti) 1943.
- Gaston Bachelard*: La terre et les rêveries de la volonté, Paris (Corti) 1948.
- Ludwig Binswanger*: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942.
- Ludwig Binswanger*: Das Raumproblem in der Psychopathologie, Zeits. f. d. gesamte Neurologie u. Psychiatrie, 145. Band, Berlin 1933.
- Ludwig Binswanger*: Über Ideenflucht. Schw. Archiv f. Neur. u. Psych. Bd. XXVIII, Zürich 1932.
- Ludwig Binswanger*: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. I, Zur phänomenologischen Anthropologie, Bern 1947.
- Ludwig Binswanger*: Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst, Heidelberg 1949.
- Ernst Cassirer*: Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache, 2. Teil: Das mythische Denken, Berlin 1925.
- Ernst Cassirer*: Mythischer, ästhetischer, theoretischer Raum. Bericht über den 4. Kongress für Ästhetik in Hamburg 1930. Stuttgart 1931.
- Dürckheim*: Untersuchungen zum gelebten Raum. Neue psych. Studien, hg. v. F. Krueger, Bd. 6, H. 4, München 1932.
- J. Gebser*: Ursprung und Gegenwart, Erster Band: Die Fundamente der aperspektivischen Welt, Stuttgart 1949.
- Werner Gent*: Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Hist., krit. u. analyt. Untersuchungen. Bonn, Bd. I 1926, Bd. II 1930.
- Martin Heidegger*: Sein und Zeit. Unveränderte 5. Auflage, Halle a. d. S. 1941.
- Martin Heidegger*: Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.
- R. Hildebrand*: Gedanken über Gott, die Welt und das Ich, Jena 1910.
- H. E. Holthusen*: Der späte Rilke, Zürich 1949.
- R. Kassner*: Transfiguration, Erlenbach-Zürich 1946.
- L. Klages*: Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck. 5. Aufl. v. Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Leipzig 1936.
- L. Klages*: Die Sprache als Quell der Seelenkunde, Zürich 1948.
- Johannes Klein*: Das Raumerlebnis in der Lyrik Eichendorffs, in: Zs. f. Ästhetik 29, 1935.

- D. Mahnke*: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Halle 1937.
- E. Minkowski*: Le problème du temps vécu (Recherches philosophiques, V, 1935—1936), Paris (Boivin).
- Adelheid Obradovic*: Die Behandlung der Räumlichkeit im späteren Werk des James Joyce, Marburg 1934.
- E. Panofsky*: Die Perspektive als symbolische Form, in: Bibliothek Warburg, Vorträge 1924—1925, Leipzig 1927.
- Dietrich Seckel*: Hölderlins Raumgestaltung, in: Dichtung und Volkstum, Bd. 39, Stuttgart 1938.
- O. Spengler*: Untergang des Abendlandes, München 1921.
- Th. Spoerri*: Eléments d'une critique constructive, Trivium VIII, H. 3, Zürich 1950.
- Emil Staiger*: Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters, Zürich 1939.
- Emil Staiger*: Grundbegriffe der Poetik, Zürich 1946.
- Leopold Ziegler*: Überlieferung, Leipzig 1936.

3. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters:

- E. Auerbach*: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern 1946.
- R. Bezzola*: Le sens de l'aventure et de l'amour, Paris 1947.
- H. Brinkmann*: Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung. Halle 1928.
- J. Burckhardt*: Die Kultur der Renaissance in Italien, hg. v. Werner Kaegi, Bern 1943.
- Klaus Fuss*: Der frühgotische Roman (Studien zur Geistesgeschichte des ausgehenden 12. Jhd.), Würzburg 1941.
- Käte Hamburger*: Beobachtungen über den urepischen Stil. Trivium VI, 2, Zürich 1948.
- Andreas Heusler*: Deutsche Versgeschichte, in: Grundriss der germ. Philologie, Berlin-Leipzig 1925.
- M. Ittenbach*: Der frühe deutsche Minnesang, Halle a. d. S. 1939.
- C. G. Jung*: Psychologie und Alchemie, Zürich 1944.
- Otto Karrer*: Meister Eckhart, München 1923.
- Hermann Kunisch*: Spätes Mittelalter (1250—1500), in: Deutsche Wortgeschichte, hg. v. Fr. Maurer u. F. Stroh, Grundriss H. Paul 17, 1943.
- G. Lüers*: Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926.
- Cl. Lugowski*: Die Form der Individualität im Roman. Studien zur innern Struktur der frühen deutschen Prosaerzählung, Berlin 1932.
- Peter Meyer*: Europäische Kunstgeschichte, Zürich 1947.

- G. Müller*: Gradualismus, eine Vorstudie zur altdeutschen Literaturgeschichte, DVS für Lit. wiss. u. Geistesgeschichte, hg. v. P. Kluckhohn u. E. Rothacker, 2. Jahrgang, II. Bd., 1924.
- Nissen*: Orientation, Studien zur Geschichte der Religion, 1. Heft, Berlin 1906.
- Pummerer*: Der gegenwärtige Stand der Eckhartforschung, Feldkirch 1903.
- J. Quint*: Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt, DVS 6, 1928.
- J. Schwietering*: Deutsche Dichtung des Mittelalters (Handbuch der Literaturwissenschaft), Potsdam 1932—1940.
- Adèle Stoecklin*: Die Schilderung der Natur im deutschen Minnesang und im älteren deutschen Volkslied, Diss. Basel 1913.
- Max Wehrli*: Die Elegie Walthers von der Vogelweide, Trivium I, 3, Zürich 1943.
- Max Wehrli*: Der Tristan Gottfrieds von Strassburg, Trivium IV, 2, Zürich 1946.
- Edmund Wiessner*: Höfisches Rittertum, in: Deutsche Wortgeschichte, hg. v. Fr. Maurer u. F. Stroh, Bd. I, Grundriss Paul 1943.
- E. Zinter*: Zur mystischen Stilkunst Mechthilds von Magdeburg, Diss. Jena 1931.

INHALT

Einleitung

1. Zeit und Raum	7
2. Die Räumlichkeit	17
3. Frühere Räumlichungsweisen	20
4. Zum methodischen Vorgehen	23
I. Die Räumlichkeit des bedrängten und drängenden Daseins	26
1. Die Gegenständigkeit	30
<i>Die Auseinandergesetztheit</i>	30
<i>Die Erfahrung der Endlichkeit</i>	32
<i>Das Zusammentreffen: Widerstand und Kraft</i>	35
2. Die Eigenräumlichkeit	38
<i>Die Leiblichkeit</i>	38
<i>Gestalt</i>	40
<i>Gebärde</i>	42
<i>Dichte</i>	44
<i>Glanz</i>	46
<i>Schall</i>	47
<i>Mengenhaftes</i>	49
3. Die Auseinandersetzung	51
<i>Das Einräumen</i>	51
<i>«Dreidimensionale» und horizontale Struktur</i>	58

CURRICULUM VITAE

Als Sohn des Ernst Kobel, Physiker, von Krauchthal (Bern), und seiner Gattin Rosa Kobel-Wynistorf wurde ich am 20. September 1923 geboren.

Nach dem Besuch der Gemeindeschule und der vier Klassen der Bezirksschule Baden trat ich 1939 ins aargauische Lehrerseminar Wettingen ein und erwarb 1943 das Primarlehrerpatent. Seit dem Sommersemester 1943 studierte ich an der Universität Zürich Germanistik (bei den Herren Dozenten Ermatinger, Faesi, Gröger, Hotzenköcherle, Staiger, Wehrli) und Geschichte (Ernst Meyer, Karl Meyer, L. v. Muralt, Nabholz, Silberschmidt). Da ich mich auch lebhaft für die französische Sprache und Literatur interessierte (in Zürich hörte ich Vorlesungen bei den Herren Bezzola, Jud und Spoerri), begab ich mich 1946 für ein Jahr nach Paris, wo ich an der Sorbonne neben philologisch-literarischen und historischen Kursen (MM. Bruneau, Cohen, Jasinski, Lebègue, Ph. van Tieghem, Vermeil, Pouthas, Renouvin) vor allem auch solche über Philosophie (MM. Bachelard, Bayet, Wahl, Souriau) besuchte.

Nachdem ich 1947 die aargauische Bezirkslehrerprüfung in den Fächern Deutsch, Geschichte und Französisch abgelegt hatte, wurde ich an die Evang. Lehranstalt Schiers gewählt, unterrichtete dort während zwei Jahren und schrieb meine Dissertation. Das Sommersemester 1949 verbrachte ich nochmals an der Universität Zürich und schloss im Oktober das Studium mit dem Diplom für das höhere Lehramt und dem Doktorat ab.

Allen meinen verehrten Lehrern danke ich an dieser Stelle herzlich, insbesondere den Herren Professoren R. Hotzenköcherle und E. Staiger, die mir für das germanistische Studium Wesentliches gegeben haben, und Herrn Prof. Max Wehrli, der das Entstehen der vorliegenden Arbeit mit reicher Hilfe begleitet hat.

Zürich, im November 1949.

Erwin Kobel.

